AKAL · HIPECU

Eva Cantarella

El peso de Roma en la cultura europea



AKAL · HIPECU

Eva Cantarella

El peso de Roma en la cultura europea



Akal / Hipecu / 15

Eva Cantarella

El peso de Roma en la cultura europea

Traducción: Miguel Ángel Ramos Sánchez



Diseño de portada
Sergio Ramírez

Director de la colección
Félix Duque

Nota a la edición digital:

Es posible que, por la propia naturaleza de la red, algunos de los vínculos a páginas web contenidos en el libro ya no sean accesibles en el momento de su consulta. No obstante, se mantienen las referencias por fidelidad a la edición original.

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4056-9

Introducción

Roma ha legado una inmensa herencia a Europa, y a través de ella, a todo el mundo occidental. De la literatura a la filosofía, desde la retórica a la arquitectura, de la pintura al derecho, cada aspecto de la cultura europea –en diversa medida en cada período y cada país– es deudor de la cultura romana. Por no hablar de la más evidente herencia dejada por los romanos, representada por su lengua. Quizás ni siquiera sea exacto hablar de herencia en relación con la lengua; la herencia, de hecho, presupone una muerte: pero en algunos países (más exactamente en aquellos que hablan lenguas romances o neo-latinas) incluso se podría afirmar que el latín no está en ningún modo muerto, sino que ha continuado viviendo, transformándose y evolucionando, más allá de las generaciones que sucesivamente lo han usado y reelaborado (Posner, 1992, 367).

Bajo este perfil, en suma, se podría poner en discusión la idea de que el latín sea una lengua muerta. Pero admitamos que los hechos sucedieran de esta forma. En los países que poseen un idioma romance, una lengua de raíz latina, como el español, el italiano, el francés, el portugués, el provenzal, el sardo o el ladino, es ésta la base común que persiste en los lenguajes. E incluso esta raíz latina ha dejado importantes huellas en las lenguas de raíz germánica, como el inglés, el alemán, el neerlandés, el danés, el sueco, el noruego, el islandés y el frisón. Estas lenguas, con frecuencia, para indicar un concepto o una cosa, utilizan dos palabras distintas, una de origen germánico y otra de derivación latina. Los ejemplos podrían ser muchísimos: puede pensarse, por ejemplo, en las parejas *legible-readable; identical-same; royal-kingly; saint-holy; profound-deep; commence-beguin; pok-pig;* o en el prefijo negativo, que puede ser ya el latino *in* (in-*possible*), o el germano *un* (un-*possible*). Podríamos continuar, pero aquello que cuenta no es tanto la cantidad de los ejemplos, cuanto la constatación de que entre la palabra de origen germánico y la de origen latino no podría asegurarse en absoluto que la más usada sea la primera.

Roma, en resumen, está todavía presente en Europa y deja sentir físicamente su voz desde el extremo norte hasta las orillas meridionales de este continente.

Qué Europa

Antes de afrontar más específicamente el problema del peso que la cultura romana ha tenido sobre el continente europeo, es necesario responder a una pregunta: ¿de qué Europa estamos hablando? ¿a qué Europa aludimos cuando proponemos este problema?

La Europa de hoy, obviamente, no se identifica con el territorio del Imperio Romano. Antes de hablar del peso de la cultura romana sobre la europea son necesarias algunas precisiones. Es necesario, más específicamente, hacer un repaso, aunque sea rápido, al nacimiento del concepto geopolítico de Europa y de la relación entre este concepto (y esta nueva entidad) y el Imperio Romano.

A este propósito, la primera observación es que es ciertamente posible referir esta idea al mundo clásico, griego o romano, encontrando una continuidad que autoriza a reconstruir una identidad europea dilatada en el tiempo.

Pero, hecha esta premisa, es inevitable observar que la cultura clásica es sólo uno de los diversos ancestros de Europa. El mundo griego y el mundo romano estaban centrados en el Mediterráneo. Los otros países, los no mediterráneos, representaban en realidad los confines del mundo clásico, una suerte de *retrotierra*, quizás ni siquiera excesivamente interesante.

La Galia, Inglaterra, Alemania, eran provincias del Imperio, pero también marcas de sus límites. Y los romanos, cuando hablaban de los habitantes de estas provincias, de algún modo pensaban en los «bárbaros».

La idea de bárbaro, como es bien sabido, nació en la Grecia que contraponía su civilización (ciudadanos) a la falta de civilidad de los súbditos del rey de Persia. En la ideología del siglo que sigue a su encuentro, y especialmente en la Atenas democrática, la contraposición se radicalizaría: por una parte «nosotros», los griegos libres y civilizados; por la otra, los «otros», «bárbaros», atrasados y sometidos.

El germen de la contraposición destinada a crecer y difundirse en el imaginario colectivo, primero en los romanos y más tarde en los pueblos europeos, era en un primer momento el producto de un encuentro entre Oriente y Occidente. Pero los romanos, que crearon sus términos y conceptos, los aplicaron no tanto a los pueblos orientales, sino a los invasores procedentes del Norte: en este punto –como decíamos– fueron los

alemanes y los británicos quienes se convirtieron en el símbolo mismo de la incivilidad. Bárbaros, para los romanos, no eran sólo los habitantes de Asia, sino los habitantes de los países europeos no mediterráneos.

Frente a una visión similar del mundo, es por lo tanto inevitable observar que, no obstante la ascendencia clásica, para el sujeto de la historia que viajaba hasta las lejanas tiendas de los hunos, mongoles, avaros o magiares, el objeto de deseo, el antagonista, era siempre el Imperio Romano (y el Papado).

Europa no existía entonces ni como idea ni como entidad geográfica. Si puede hablarse de «europeos» en aquel momento, es sólo eventualmente refiriéndose a los habitantes más antiguos del continente: celtas paleolíticos que habían resistido a las sucesivas invasiones, permaneciendo puros en el rincón más escondido de Asturias.

Pero hubo un momento en el que algo definió los confines de la nueva entidad; y este algo fueron las nuevas invasiones de los siglos VII-X, que delinearon el núcleo central de una nueva entidad geopolítica.

Desde el Norte, los vikingos descendieron en tres corrientes. Vikingos *Vareghi* («mercaderes») descendieron a través de los grandes ríos por el Este hasta Bizancio, asediando tres veces la ciudad con sus naves, transportadas sobre maderos de un río a otro. Como *Rusos* («vencedores»), se instalaron en Novgorod y en otras nuevas ciudades fortificadas (Gorod).

Otra corriente se estableció en Dinamarca, y desde allí descendieron hasta Normandía, para después invadir la Inglaterra sajona.

Una tercera corriente descendió a lo largo de las costas francesas penetrando en el Mediterráneo, hasta destruir Luni (en la costa de Liguria).

Desde el Sur la invasión islámica, saliendo en dos líneas hacia Bizancio y la meseta del Mar Negro, y al Oeste hasta Poitiers, cierra el Mediterráneo.

En este momento se desarrolló sobre suelo europeo un sistema peculiar de economía autosuficiente, controlada por una clase aristocrática de guerreros y por el clero: el sistema feudal, en el cual diversas dinastías contendían, entre ellos y con la Iglesia, por el predominio dentro del nuevo sistema. Y si es verdad que estas dinastías, al perseguir sus propias miras dinásticas, rehacían el Imperio romano, también lo es que lo hacían sólo por razones de legitimación. En realidad sus dinastías eran germanas o francesas.

Aparte del paréntesis fredericiano (aunque Federico era de todos modos normando), los creadores de Europa pertenecían a la parte centro-

septentrional de la región europea. Los dos absolutismos que definieron la teoría de la soberanía absoluta, sobre la cual se podrá después construir el estado nacional, fueron Francia e Inglaterra.

¿Y el Papado de Roma? Bien mirado, el Papado sigue siendo siempre externo a Europa, a pesar de sus nunca olvidadas miras dinásticas. En efecto, el hecho de que el Papa fuese romano (salvo un breve paréntesis), fue origen de tensiones que en sus últimos análisis culminaron con la Reforma, y que ocasionaron numerosas revueltas políticas, incluso en el interior de la Iglesia católica.

En fin, en cuanto a la parte meridional de Europa, es necesario recordar que, durante siglos, mantiene sus características de mediadora, primero con el Oriente y después con sus dominios coloniales (obviamente y en particular se piensa en España). Y las tentativas de construcción dinástica que de ella nacieron, además de conocer igualmente fracasos como los que obtuvieron las estirpes de origen nórdico, fueron también más débiles, y dejaron señales menos duraderas en las conciencias de los respectivos pueblos (piénsese en Carlos V, por ejemplo, o en Federico II).

Concluyendo: la idea de Europa nace en el centro del continente. Europa, como entidad geopolítica, no coincide por lo tanto con el Imperio Romano, ni siquiera con su formulación occidental. No se superpone a ellas, no es su continuación lógica e histórica.

Incluso si el peso del pasado romano es perceptible en todos los países que hoy forman el continente europeo, hay que dar razón del modo diverso y de la diversa mezcla con la que este peso se ha hecho y se hace sentir en los diversos países.

Pero antes de precisar más específicamente esta mezcla es necesario un esclarecimiento ulterior. ¿Qué entendemos cuando hablamos de «cultura romana»?

Qué cultura

Cuando se habla del peso de la cultura romana sobre la europea se piensa, generalmente, en la llamada «alta» cultura: la literatura, las ciencias, el arte, la filosofía, etc. Se piensa, en suma, en las diversas formas del saber

romano que en mezclas diversas, como decíamos, han influido en la cultura de los países europeos.

Pero la palabra *cultura*, como es bien sabido, posee dos sentidos, utilizándose para indicar, además de la «alta» cultura, otra bastante más amplia, de tipo antropológico: la cultura, podríamos decir, que está compuesta del conjunto de los valores, de las costumbres, de los comportamientos cotidianos, de las relaciones con la divinidad, las mentalidades, las prácticas sexuales, etcétera.

Algunos países europeos (pero sólo algunos), además de ser influidos por la «alta» cultura romana, también han mantenido vivos en su interior –frecuentemente con gran fuerza y en períodos de «larga duración»– algunos aspectos de la cultura antropológica romana.

¿Cuáles son estos países? No por casualidad son los países mediterráneos, que, como habíamos aclarado en el precedente párrafo, constituían el centro «espiritual» del Imperio.

Todavía no se ha dedicado mucha atención a este aspecto de la herencia romana. ¿Por qué razón? En el momento en que se analiza, la respuesta no es difícil. De la herencia romana, en general, se han preocupado literatos, filósofos, historiadores… cultivadores de disciplinas que encuentran sus raíces en la «alta» cultura de Roma. En cambio, los antropólogos, exponentes de una disciplina de muy reciente nacimiento (y sólo canonizada por la aceptación en la Universidad y las Academias del saber hace pocos decenios), se han ocupado rara vez de este tema. Y esto ha hecho que un aspecto fundamental del problema del peso de Roma sobre la cultura europea haya permanecido casi del todo inexplorado.

Para intentar llenar de algún modo esta laguna nos ocuparemos también en el presente ensayo de la cultura «antropológica». Las páginas que siguen estarán por ello divididas en dos secciones: la primera, dedicada al peso de la «alta» cultura de Roma sobre la cultura europea; la segunda, al peso de la cultura en un sentido antropológico.

I. La alta cultura

Hasta hace muy pocos años, el peso de Roma en la cultura europea no era asunto que suscitase gran interés. Más bien se pensaba unánimemente que la cultura europea hundía sus raíces en Grecia, y más concretamente en Atenas. Y se pensaba que la cultura de Roma no era otra cosa que cultura griega, importada y convertida en propia por los romanos. El papel de Roma no sería otro que el de difundir esta cultura en los ilimitados territorios de su imperio.

Pero se trataba de un prejuicio nacido y crecido en el siglo diecinueve. En el dieciocho, la cultura romana, en el interior de la cultura clásica, había gozado del mismo prestigio que la griega, y en algunos momentos hasta superior.

La Revolución Francesa en Roma

En el Siglo de las Luces, la historia de Roma era concebida hasta tal punto como ejemplar que indujo a Adam Ferguson, autor de una *Historia de la República Romana*, a escribir que «conocer la historia de Roma significa conocer la historia del mundo». En 1797, en su *Ensayo sobre las Revoluciones*, el jovencísimo Chateaubriand –entonces emigrado a Londres– escribía: «Nuestra revolución ha sido producida en parte por aquellos literatos que, siendo más habitantes de Roma y de Atenas que de sus países, han tratado de reintroducir en Europa las costumbres antiguas». (Chateaubriand, 1978, 90).

Al final de un siglo que –después del largo paréntesis feudal– se había progresivamente rodeado de un *«decor»* antiguo, lo antiguo era también el modelo de la revolución, entendida como retorno a la libertad de los clásicos.

Durante siglos, el poder político había sido no sólo absoluto, sino concebido como proveniente de Dios. Como hemos tenido ocasión de señalar, el Sacro Imperio Romano (más allá de los símbolos) había sido más sacro que romano. En cierto sentido, la Europa medieval (no sólo la referida al papado, sino incluso la imperial) más que un verdadero y peculiar

sistema político había sido una suerte de «comunidad ritual», una «comunidad de cristianos –iglesia o *commonwealth* universal– que no conocía una auténtica distinción entre la esfera espiritual y la temporal». (Hinsley, 1966, 54).

En la base de esta visión del mundo se encontraba la afirmación del apóstol Pablo: *«nulla potestas nisi a deo»,* retomada por los padres de la Iglesia y hecha suya por san Agustín, en su gran obra de mediación entre antigüedad y modernidad, entre cultura romano-clásica y cultura cristiano-medieval. En esta obra, en efecto, encontraban espacio tanto la aportación hebrea (bien visible en los Evangelios) como la filosofía estoica, en su formulación ciceroniana. El estoicismo, de hecho, predicando la existencia de una única ley de la naturaleza, sostenía la existencia de una ley que, justamente por ser la «recta razón» en armonía con la naturaleza, «no debe ser ni interpretada ni explicada». De manera coherente con esta concepción, Cicerón escribía: «ya no habrá una ley en Roma y otra en Atenas, una para el presente y otra para el futuro, sino una sola ley, eterna e inmutable, que incluirá a todos los pueblos y a todos los venideros, y será como si hubiera un solo patrón y gobernante común, el dios de todos, el autor y juez e iniciador de esta ley». (Cic. *De Rep.*, I, 25, 39 e III, 22, 33).

En la reelaboración del obispo de Hipona, la ley de la Naturaleza de Cicerón estará identificada con la ley de Dios, y en esta forma permanecerá en el centro del debate medieval y moderno sobre la soberanía, hasta llegar a Lutero o Diderot. (Terni, 1995, 29).

La lección estoica, en particular, será sistematizada en el siglo XVIII como ciencia política por los iusnaturalistas. Y habrá quien piense que, en alguna medida, el pensamiento político estoico había jugado un papel incluso en la formulación de la teoría de Locke del derecho del hombre en cuanto hombre, anterior con respecto al Estado. (Mc. Ilwain, 1932, 114-115).

Obviamente, el modelo de una monarquía universal teocrática, centrada sobre la figura del Pontífice, será diversamente interpretado, según la experiencia de los diversos reinos. Monarquías carolingias, sajonas y sálicas, por ejemplo, tratarán de evitar la intermediación del Papa, Vicario de Dios en la tierra, arrogándose en su lugar la función de representantes directos de la divinidad. Pero, más allá de las variantes, la fórmula *nulla potestas nisi a deo* permanecerá como una *estructura fundamental de larga*

duración en la historia política europea, hasta la vigilia de la Revolución Francesa.

En aquella época, como decíamos, los intelectuales, animados por instancias de libertad y de justicia, soñaban con volver a una tradición distinta y pensaban en la experiencia romana «pura» (no mediada por el pensamiento cristiano), que creía en el pueblo, esto es, en los libres ciudadanos de la República, como titulares únicos y absolutos del poder, ejercitado por sus representantes. Roma, en suma, se convertirá en la imagen de la libertad.

¿Con qué fundamento? Es casi superfluo decir que con poco. De la libertad romana (y más en su forma clásica) los intelectuales de la época tenían una visión que respondía muy poco a la realidad histórica.

Todos los intelectuales franceses, sin excepciones (fueran historiadores, literatos o juristas, ya que el papel del jurista en el período revolucionario, como es sabido, fue no sólo relevante, sino determinante) eran unos ilusos por lo que hace a la libertad romana, cayendo en no pocos equívocos (como denunciarán en los años siguientes, en primer lugar, Benjamin Constant, y más tarde Karl Marx).

Pero intentemos ahora –más allá del equívoco– entender cuáles eran, más específicamente, los modelos antiguos de los revolucionarios. Obviamente, Atenas. Pero Esparta era otro de los grandes sueños revolucionarios, la ciudad que inspiró a Chateaubriand un extenso paralelismo entre Licurgo (el lacónico legislador de la Ciudad) y los jacobinos, que se inspiraban en el modelo espartano. Y al lado de Esparta y Atenas, con no menos fuerza utópica, se encontraba Roma.

Todos los padres de la Revolución habían leído a Plutarco y a Tito Livio, fuentes inagotables de «*exempla*», de modelos insuperables de acciones heroicas. Después de haberse preguntado «¿cuál es el principio fundamental del gobierno democrático o popular?», Robespierre respondía: «La virtud. Y por virtud entiendo la virtud pública, que ha tenido efectos maravillosos en Grecia y en Roma, y todavía tendrá más efectos en la Francia republicana. La virtud, que no es otra cosa que el amor a la patria y a las leyes».

La sugestión de los ejemplos, y en particular de los ejemplos romanos, inspiraría a Saint Just una frase que se ha convertido en célebre: «El mundo está vacío después de los romanos; pero su memoria lo llena, y profetiza de

nuevo la libertad». Y su demanda había sido: «que los revolucionarios sean los romanos».

En suma, hacia finales del siglo dieciocho los romanos eran tan amados, si no más, que los griegos. Pero en el diecinueve las cosas cambiaron.

El siglo XIX y la idealización de Grecia

En el siglo diecinueve, Europa olvidó a los romanos, y se dispuso de modo tan apasionado y exclusivo a amar a los griegos que llegaría a identificarse con ellos.

En 1821, en su *Prefacio a Hellas,* Shelley escribía:

> «Todos somos griegos. Nuestras leyes, nuestra literatura, nuestra religión, nuestras artes tienen sus raíces en Grecia. Si no hubiera sido por Grecia, Roma, la maestra, la conquistadora, la metrópolis de nuestros antepasados, no habría esparcido la luz con sus armas, y ahora podríamos ser salvajes o idólatras; o, lo que es peor, podríamos pertenecer a un estado tan miserable y extraño a la instituciones sociales como los que poseen China o Japón».

Prescindamos de la referencia a China y a Japón: es demasiado fácil, hoy, sonreír con la idea de que, no estando investidos por la luz de la Hélade, las instituciones de estos países estaban destinadas a permanecer encalladas en un nivel irrevocablemente miserable de desarrollo. Lo que importa es que, para la cultura de la época, lo que quedaba del mundo clásico era un don de los amados griegos, vistos –como los veía George Grote en su *Historia de Grecia*– como impecables e imperturbables gentilhombres victorianos. Grecia era la Inglaterra de los aristocráticos *colleges*. Y los ingleses eran griegos, habitantes del lugar donde habían nacido las luces destinadas a disipar la oscuridad de la barbarie.

En este cuadro, Roma era sólo el brazo armado de la cultura griega. Y no sólo para Shelley.

En unos versos dedicados a una muchacha de nombre Elena (el símbolo de la belleza misma de la Hélade), Edgar Allan Poe sintetizaba así el sentido de la civilización clásica: «the glory that was Greece, / and the grandeur that was Rome». Roma era la fuerza militar y el poder, en oposición a Grecia, que era el espíritu y la creatividad.

A más de un siglo de distancia de cuando Shelley había escrito *Hellas*, la idea de la diversa cualidad de Grecia (que se traducía en superioridad) se había convertido en patrimonio común.

G. Higuet, por ejemplo, en su por otra parte apreciable y todavía importante obra sobre *La tradición clásica*, escribía, muy significativamente: «Roma puso paz entre los salvajes beligerantes, construyó los caminos, los puertos, los puentes, los sistemas de irrigación e hizo las leyes. También esto, ciertamente, es civilización. Pero después de esto, ¿no hacía falta algo más? Los griegos respondieron: 'Pan para el alma', y lo dieron. Y los romanos transmitieron a toda Europa Occidental el alimento espiritual que recibieron de los griegos…» (Higuet, 1949, 548).

Pero esto no es todo. En algunos casos, al amor por Grecia corresponde, en otra vertiente, un real y verdadero desprecio por los romanos: el joven Leopardi, por ejemplo, en la canción *A Italia*, después de haber celebrado la ejemplaridad moral y política de los griegos (en particular, el heroísmo de los espartanos en las Termópilas), contrapone a esta ejemplaridad la decadencia y el deterioro de Italia sometida a los extranjeros. Y en este deterioro se encuentran los lejanos orígenes, el momento mismo en el que nace el Imperio romano. «El mundo –escribe en el *Zibaldone*– se pudre desde el principio del Imperio Romano, hasta nuestro siglo. El inicio del mal se encontraba en Roma».

¿Qué había de real en una tal concepción de las relaciones entre las dos grandes civilizaciones clásicas? Desde la vertiente de la «alta» cultura (olvidando por ahora los valores morales y políticos), sólo el hecho de que, a partir del siglo III a.C., Roma había absorbido progresivamente la cultura griega. Por no decir que había sido conquistada por ella.

Graecia capta ferum victorem cepit, escribió Horacio. Y muchos romanos se mostraban molestos con este hecho. Aunque entre ellos se difundiera la «grecomanía».

Pero constatar la helenización de la cultura romana no significa excluir que Roma haya aportado contribuciones originales (e importantísimas) a la cultura sucesivamente transmitida a Europa. Algunos importantes aspectos de la cultura europea de derivación clásica son de hecho típica e indiscutiblemente romanos. Son, podríamos decir, el producto indígena de la cultura de Roma, nacido en esta ciudad, crecido en el Imperio que

consiguió dominar, y convertido en patrimonio de la moderna Europa: por ejemplo la ciencia del derecho (sobre la que volveremos más adelante).

Pero esto no es todo; indiscutiblemente, la civilización romana absorbió muchos aspectos de la cultura griega. Pero no los trasmite a sus sucesores tal y como los había recibido, sin interpretarlos, repensarlos y reelaborarlos creativamente. Cada civilización, en diversos grados, recibe estímulos y aportes de otras civilizaciones, e inevitablemente con el tiempo los modifica (no diversamente de como hace con los propios, los indígenas), y los transforma hasta dar vida a algo continuamente diverso y en ocasiones radicalmente nuevo.

La novedad, en suma, puede nacer, y a menudo nace, de la transformación de cosas ya existentes; pero no por ello deja de ser novedad. Infravalorar el peso de la cultura romana sobre la cultura europea, sobre la base de que muchos aspectos de esta cultura son derivaciones griegas, sería un grave error de perspectiva histórica.

Así, también es falta de perspectiva histórica negar, como hoy hacen algunos, que las raíces de la cultura occidental sean europeas.

La cultura europea y Oriente

Según una reciente tendencia historiográfica, la cultura europea no hunde sus raíces en el mundo clásico, ni en Grecia ni en Roma. Las manifestaciones más importantes de la cultura griega y romana no serían el producto autónomo de estas civilizaciones, sino que derivarían de las más antiguas culturas afro-asiáticas.

La cuestión, más precisamente, ha sido levantada hace algunos años por Martin Bernal, con un libro significativamente titulado *Black Athena*, cuya tesis de fondo está sintetizada en el subtítulo *Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica.*

Según esta tesis, Occidente no debe el nacimiento de la filosofía, de la literatura, de la ciencia y del arte –en otras palabras, de su cultura– al llamado «milagro griego», trasmitido hasta nosotros gracias a la mediación de los romanos.

El llamado «milagro griego», como si dijéramos el improvisado y casi mágico florecer de las letras, las ciencias y las artes en un lugar bendecido

por los dioses, no sólo no fue un milagro, según esta tesis (y sobre esto no podemos más que estar de acuerdo, ya que ninguna manifestación de la cultura nace fuera de la historia), sino que ni siquiera fue griego.

La civilización ateniense, en efecto, se habría apropiado de muchos aspectos de las civilizaciones africanas y de la de los fenicios, de raíz semítica. Y los griegos, que lo sabían perfectamente, reconocían sin problemas su deuda hacia Egipto y el vecino Oriente, como demuestra, entre otros, el hecho de que según el mismo Heródoto la religión y otros importantes aspectos de la cultura griega se derivaban de Egipto.

El mito de Grecia como patria de la civilización occidental nace en el siglo XIX, cuando Europa no podía admitir que los negros o los semitas hubieran jugado un papel en su historia. Los orígenes orientales serán cancelados, en suma, con el fin de reforzar el mito ario y de secundar el racismo, padre de la esclavitud. En aquella época y en aquel clima la pureza de las estirpes greco-arias y la idea de su superioridad eran sostenidas como baluartes contra la amenazadora cercanía de las clases inferiores (Bernal, 1987).

¿Cómo validar esta hipótesis? En esta ocasión, bastará reconocer que posee al menos dos méritos. El primero es el de haber puesto en evidencia las contribuciones de otras civilizaciones en el florecer del esplendor ateniense y más en relación con la civilización griega, en todas sus manifestaciones, entre las cuales ciertamente se encuentran también la egipcia y semítica, y no sólo por el préstamo de la escritura alfabética.

El segundo es el de haber denunciado el carácter durante demasiado tiempo eurocéntrico de la historiografía occidental, que hoy tiene efectivamente el deber de indagar con mayor objetividad la historia antigua, valorando en su justa medida el aporte de las civilizaciones no europeas.

Pero, por volver más cerca de nuestro problema, es inevitable observar que, no obstante estos méritos, a la tesis de los orígenes afroasiáticos de la cultura europea se puede contraponer la misma crítica de fondo que habíamos utilizado con la tesis que ve a Roma como simple y mecánica transmisora de una cultura ajena.

Ninguna cultura nace de la suma matemática de los diversos elementos de que se compone. Los diversos elementos que la constituyen, como ya se ha dicho, no permanecen nunca invariados, sino que son reelaborados al dar inevitablemente vida a una nueva forma.

Cualquiera que haya sido la deuda de los clásicos hacia otras civilizaciones, queda el hecho de que la *polis*, la democracia y el concepto de ciudadanía han nacido en Europa; y más específicamente, como es bien sabido, en Grecia.

Es un hecho que, aunque otros pueblos (en particular pueblos orientales) hayan registrado los hechos de su historia, la historiografía ha nacido en Europa; y de nuevo, en Grecia. Como escribe Arnaldo Momigliano: «típicamente griego es el comportamiento crítico hacia el registro de los hechos, lo que es tanto como decir aptitud para el desarrollo de métodos críticos que permitan distinguir entre hechos y fantasías. Por cuanto sabemos, ninguna historiografía, antes de la griega, ha desarrollado estos métodos críticos: y nosotros hemos heredado el método griego».

No creo que nadie ose acusar de eurocentrismo a Momigliano; bastará aquí recordar su *Alien Wisdom, (Sabiduría extranjera),* una obra maestra que revela el etnocentrismo de los griegos, su altivo y arrogante rechazo de tomar en consideración cualquier cultura diversa de la propia. Y sin embargo, reconoce que algo sucedió, y que por ello nuestra civilización aparece fundada sobre una fusión –nacida en la edad helenística– de elementos griegos, hebraicos y latinos.

La historia, como nos ha mostrado Momigliano, es *la conciencia, la realidad del cambio*. (Momigliano, 1976).

En conclusión: si Europa, y en particular Grecia, fue ciertamente deudora de la cultura oriental, ella fue con todo el lugar en donde nació una cultura nueva y diferente. Y si desde luego fue Roma deudora de la cultura griega, al mismo modo engrandeció esta cultura, enriqueciéndola y entretejiéndola en su cultura originaria hasta dar vida a una cultura nueva y diferente, en la cual conviven elementos (reelaborados) de origen griego y elementos originales y únicos, entre los cuales, por ejemplo, se encuentra la cultura jurídica.

A pesar de que las más recientes tendencias historiográficas han tenido el mérito de contribuir, cada una a su modo, a poner en su sitio el mito de una antigüedad demasiado tiempo idealizada, el hecho de que la cultura europea haya estado y esté todavía profundamente marcada por la impronta dejada por las características originarias, originales y típicas de la cultura clásica es algo absolutamente indiscutible.

Pero antes de analizar –en el interior de la cultura clásica– cuáles han sido los aportes específicos y típicos de la cultura de Roma, queda por afrontar un último problema. O mejor, queda por despejar una última y reciente tendencia historiográfica, la de quienes rechazan por razones de «corrección política» esta herencia, incluso admitiendo que los orígenes de la cultura europea sean griegos y romanos.

De la idealización al repudio de los clásicos

Para entender las razones de este repudio es necesario repensar, en grandes líneas, cuánto se han transformado, en los últimos decenios, las actitudes de la cultura europea hacia sus más lejanos antepasados y hacia su herencia.

Ampliamente superada, hace ya tiempo, la idea de que « todos somos griegos», en realidad prevalece hoy –en Europa y más generalmente en Occidente– la visión de los clásicos como *distintos*, expresiones de una alteridad que los aproxima más a los pueblos que alguna vez hemos definido como salvajes que a nosotros; por ejemplo, similares a los indios iroqueses, como escribió el jesuita y explorador Laffitau en 1724, cuando afirmaba que para comprender las costumbres de esta tribu indígena le había sido de gran ayuda compararla con el mundo clásico.

Los iroqueses, como los griegos y romanos: el escándalo fue enorme. Pero se aplacó con el tiempo, y hoy el «hecho diferencial» de los antiguos es algo casi comúnmente admitido. Aunque, es necesario decirlo, continúa suscitando no pocas polémicas.

Pero, ¿cuál es el punto que se debate? Por singular que pueda parecer, es el siguiente: ¿eran los antiguos, en su diversidad, peores o mejores que nosotros?

El debate tiene ya una larga historia. En 1938, Louis Mac Neice, profesor en la Universidad de Londres, retomando a E. A. Poe, dedicó a Grecia (nos encontrábamos, por entonces, en el fin de la fase «grecómana») algunos versos destinados a convertirse en famosos. Y los tituló: *The Glory that was Greece:* ‘la gloria que fue Grecia’, el país convertido en modelo para el mundo de todas las virtudes cívicas e intelectuales, proyectado como ejemplo de grandeza moral a las generaciones futuras; «pero yo, –escribe

Mc Neice–, no acabo de ver a los griegos de este modo. Cuando pienso en ellos, pienso más bien en estafadores, en aventureros, en oportunistas, en atletas despreocupados y en niños caprichosos… en el ágora, en los alborotos de demagogos y charlatanes; en las mujeres, que derramaban libaciones sobre las tumbas… y, en fin, pienso en los esclavos. Y me pregunto cómo podría imaginarme allí. ¡Era todo tan impensablemente diverso, y hace tanto tiempo de ello!».

¿Como negarlo? «La gloria que fue Grecia» era un país donde se practicaban sacrificios cruentos, donde se mantenía con vida a los pobres desgraciados (*pharmakoi)* con la única finalidad de sacrificarlos a la divinidad, para aplacar su ira en caso de calamidad natural o bélica. De pronto, Grecia aparecía como el país en el cual se practicaban sacrificios cruentos, a menudo humanos; donde se creía «natural» la esclavitud (en Atenas, Aristóteles había explícitamente teorizado sobre ella); donde se consideraban bárbaros a los extranjeros, se despreciaba a los extraños y se creía que las mujeres estaban privadas de *logos*, la gran razón masculina y que, en cuanto tales, eran inferiores.

Comenzaba así la toma de distancia de los clásicos (y en particular de los griegos), que con el tiempo ha llevado a una saludable desmitologización del mundo antiguo. Finalmente, los griegos aparecieron como quienes eran, y no como habíamos soñado que fueron (Knox, 1922, 28).

¿Y los romanos? Naturalmente, hubo quien descubrió y sacó a la luz el lado oscuro de los romanos. Pero lo hizo, a menudo, cayendo en excesos que no pueden en ningún modo ser compartidos.

En un libro con el muy ambicioso título *Kulturgeschichte Roms*, publicado en 1933, Otto Kiefer, por ejemplo, sostiene que la civilización romana, fuera en las manifestaciones privadas o en las públicas, había estado caracterizada por una particular y feroz crueldad. Limitémonos aquí a un aspecto de la vida romana que podría aparecer como una confirmación de esta tesis: la variedad, la crueldad y la espectacularidad de los suplicios capitales.

En Roma, cuando menos a primera vista, la espectacularización de la muerte parece exceder con cierta frecuencia los límites de lo necesario. Los ejemplos podrían ser numerosísimos. Para comenzar, pensemos en el atroz espectáculo de las seis mil cruces que, después del fracaso de la revuelta de Espartaco, bordeaban la calzada de Capua a Roma, en cada una de las

cuales, obviamente, estaba clavado uno de los secuaces del heroico gladiador rebelde.

Pero la mejor demostración de la propensión romana a hacer de la muerte un espectáculo está representada, indiscutiblemente, por las ejecuciones en el circo. Quien era condenado a morir despedazado por las fieras se encontraba, a menudo, convertido en protagonista obligado de un verdadero acontecimiento teatral. En otras palabras, algunas ejecuciones capitales se encontraban transformadas en representaciones de escenas mitológicas, en el curso de las cuales el condenado a muerte interpretaba en vivo y en directo al héroe o dios destinado a morir. En el circo, podía suceder que los espectadores vieran un Orfeo de carne y hueso, con su cítara en la mano, obligado a tocar mientras intentaba evitar a los osos que lo perseguían para descuartizarlo. (Mart., *Lib. Spect.,* 21, vv. 7-8). Podía suceder que vieran a Ícaro, con las alas desplumadas, caer desde el cielo y estrellarse en medio del circo. (Svt. *Nero,* 12 con Mart., *Lib. Spect.,* 8). O aún podía suceder que asistieran al suplicio de Prometeo, que en el mito, como es por todos conocido, había sido condenado a ser clavado a una roca y atormentado por un buitre que le descuartizaba el hígado. Durante las *circenses,* el bandido Laureolo (bajo Domiciano), después de haber sido fijado a una cruz fue descuartizado –a falta de buitre– por un oso de Caledonia. (Marcial, *Los espectáculos,* 7). O, por dar un último ejemplo, podía suceder que los romanos asistieran a la representación en vivo de actos de heroísmo queridos por la historia patria y admirasen, por consiguiente, el espectáculo ofrecido por un Mucio Scevola inmóvil y callado ante Porsenna mientras las llamas le consumían un brazo (Mart., I, 21).

Y no olvidemos, a propósito de las ejecuciones por vivicombustión (en uso, cuando menos, desde el tiempo de las XII tablas), la invención cruel y espectacular de la *túnica molesta*, impregnada de pez y azufre, y reservada –precisamente– a los condenados a la hoguera, cuya muerte, por ello, se transformaba en el horrendo espectáculo descrito por Juvenal, cuando predice lo que le acaecerá a quien ose escribir versos irrespetuosos contra Tigelino, el favorito de Nerón:

> Arderás como una antorcha viva, como los que de pie, con el pecho clavado en un poste, no son más que fuego y humo; y tu cadáver, arrastrado por la arena, marcará en ella un ancho surco. (*Sat.* I, 1, 155-157).

Pero prescindamos también de estos casos de ejecuciones, indiscutiblemente extraordinarias. La tendencia romana a hacer de la muerte un espectáculo emerge, de todos modos, incluso de la simple elección de las ejecuciones capitales tradicionales o institucionales. Por comenzar con las usadas en el primer siglo de la urbe, nos limitaremos a citar por razones de espacio, la celebérrima pena del saco *(poena cullei)* y la decapitación con hacha *(securi percussio)*.

La *poena cullei,* reservada a los parricidas, disponía que el condenado a muerte fuese encerrado en un saco *(culeus)* cubierto de pez, junto a un perro, un gallo, una víbora y un mono; y después de ser transportado a la orilla del Tíber, o de otro curso de agua o del mar, fuese arrojado a la corriente *(flutti)* cuando ya, presumiblemente, su vida había cesado entre atroces tormentos. (Cantarella, 1996 b, 245).

En cuanto a la decapitación con hacha, no era en verdad menos horrorosa en su cruenta rapidez, sobre todo si se considera que –como el resto de las ejecuciones capitales– era un espectáculo público.

Y eso no es todo; puede recordarse que los romanos, como ya se ha dicho, eran «cazadores de cabezas»: para ellos era efectiva causa de gloria el blandir en alto la cabeza decapitada del enemigo durante el retorno de un encuentro victorioso, así como era motivo de honor contemplar ávidamente su cabeza cortada.

Sila, como cuenta Valerio Máximo, hacía portar delante de él las cabezas ensangrentadas de los enemigos «casi vivas y todavía respirando, para comerse con los ojos cuanto no se le había concedido con la boca» (Val. Max., 2, 1). Para no hablar de Cayo Mario que, siempre según Valerio Máximo, «sostenía alegremente entre las manos, durante un banquete, la cabeza cortada de Marco Antonio». (Val. Max. 9, 2, 2). Los ejemplos podrían continuar: en el año 69 a.C. la cabeza de Lucio Calpurnio Pisón Liciniano fue llevada a la ciudad, fijada sobre una pica (Tac., *Hist.*, I, 43; I, 47). En el 63 la cabeza cortada de Catilina fue enviada a Roma (Dio. Cas., 37, 40, 2). Y así podríamos continuar.

En suma, la espectacularización de la muerte, y más específicamente del suplicio capital, era ciertamente una característica de la cultura romana: las ejecuciones en Roma eran transformadas en espectáculo.

Pero ¿es lícito extraer de aquí la conclusión de que los romanos eran particular y perversamente crueles? Obviamente no. Como escribe Paul

Veyne: «Cuando se habla de crueldad, es difícil asignar marcas a una civilización por separado». No sólo cuando se comparan civilizaciones antiguas, sino incluso cuando se compara la antigüedad con el mundo moderno. El hecho es que cada uno es cruel a su modo; lo que es cruel en Roma no lo es para Grecia (o viceversa); quien ayer era cruel no lo es ya hoy (o viceversa). Emitir juicios en este plano es extremadamente peligroso.

En Roma, ciertamente, la representación de la muerte y de los suplicios era un *live show*. La muerte en directo era un espectáculo *hard core*. Pero nosotros, hoy, «consumimos» cotidianamente nuestra ración de crueldad, sin sentirnos crueles, gracias a la complicidad de una pequeña o gran pantalla, que dilatando las particularidades y complaciéndose en los detalles puede convertir la representación en algo aún más atroz que la realidad. Y para demostrar la verdad de esto no son necesarios los ejemplos. Todo ello forma parte de nuestra experiencia cotidiana.

Concluyendo, no tiene sentido pensar y decir que los romanos eran más crueles que nosotros. El problema es que la violencia está en la historia, y por este motivo se expresa en formas diversas, y es valorada culturalmente de formas diversas. A nuestro modo, no somos menos crueles que los romanos. Condenar a nuestros antepasados por su presunto sadismo no tiene absolutamente ningún sentido.

Pero, afortunadamente, es necesario decir que actitudes drásticas y antihistóricas como éstas sobre las que discutimos, son del todo excepcionales. Al contrario, bien visto en su complejidad, el distanciamiento de los antiguos ha afectado a los romanos bastante menos que a los griegos.

Así como en el siglo XIX habían sido menos idolatrados, del mismo modo, en el siglo XX los romanos fueron bastante menos criticados. ¿Por qué?

En primer lugar –como puede intuirse– por el hecho de que, habiendo sido tradicionalmente considerados como los transmisores, y no los creadores, de la cultura clásica, son catalogados como menos responsables de sus «lados oscuros». Y en segundo lugar porque, por razones no demasiado claras (excepción hecha, obviamente, de algunos casos aislados, de los cuales hemos dado un ejemplo más arriba), los encontramos menos «diferentes» de nosotros.

Postura singular, realmente, teniendo en cuenta que los romanos, cuando menos hasta el siglo III d.C., practicaban los sacrificios humanos –aunque sólo en condiciones de excepcional peligro–; que los romanos habían construido su riqueza sobre el trabajo de los esclavos –no obstante la mayor facilidad con que ellos, respecto a los griegos, les devolvían la libertad–; que eliminaban a los neonatos deformes; que en sus familias el *pater* podía matar a los que se encontraban bajo su poder –fueran libres o esclavos–. Y se podría continuar con esta enumeración.

Racionalmente, en suma, si se quiere compartir el juicio negativo que la cultura occidental tiende hoy a dar de los griegos, no hay ningún motivo para excluir a los romanos de este juicio. En particular del que los define como ferozmente animados –siempre– por una insaciable manía de conquista. ¿Pero qué sentido tiene dar juicios como estos? «Condenar a los romanos por su imperialismo –ha sido dicho recientemente– es como reprochar a la lluvia que nos moje» (Jenkins, 1992, 3). Lo cual es absolutamente cierto.

Pero esto no impide que la crítica que nos enfrenta a nuestros antepasados se haya hecho tan enérgica hoy, como ya habíamos dicho, que en algunos ambientes haya llevado nada menos que a su repudio. Algunos ambientes académicos –en particular estadounidenses– han comenzado a considerar a griegos y romanos como los responsables de todos los pecados de Occidente.

Este cambio de actitud ha conseguido, en todo caso, levantar la condena que pesaba sobre el D.W.A.M., acrónimo de *Dead White Americal Males*, los Varones Blancos Americanos Difuntos. En la universidad estadounidense, de hecho, se ha comenzado a denunciar la execrable figura de estos personajes. Fueran poetas, políticos, historiadores, filósofos, cualquiera que fuera su campo de actividad y su especialización, los miembros del D.W.A.N. eran considerados como melenudos, chauvinistas y machistas.

Pero, ¿quiénes eran los Varones Blancos Americanos Difuntos sino los descendientes de griegos y romanos? ¿De dónde han heredado sus pésimos hábitos, si no de sus más antiguos antepasados? En la base de las culpas de Occidente –en suma– estarían justamente los tan (en otro tiempo) cantados griegos y romanos.

Pero frente a los detractores de los clásicos se alzan quienes sostienen su superioridad: en las cosas en las que eran diferentes, se dice, los antiguos eran mejores que nosotros. Un ejemplo: los griegos estaban condicionados por un fuerte sentido del «pudor» y por un fuerte temor a la opinión popular, que limitaba pesadamente su libertad de elección. Nosotros, habituados a pensar en la cultura del «pudor» como una cultura más primitiva y menos libre, extraemos como conclusión el retraso de los antiguos. Pero nosotros, hoy, somos víctimas de pesadísimos y devastadores sentidos de culpa, que limitan bastante gravemente, angustiándonos, nuestra libertad. No eran los griegos tan primitivos, por supuesto, como nosotros degenerados. (Williams, 1992).

¿Qué decir de esta polémica? Historia y moral son cosas diversas, y juzgar a los antiguos con nuestros criterios morales es antihistórico. Los antiguos griegos y romanos nos han legado una herencia insustituible, sin la cual es difícil imaginar qué habría sido de nuestra cultura: la filosofía y el teatro, la retórica, la ciencia jurídica, la teoría política y el concepto de democracia.

Cómo hubiéramos realizado en la práctica esta democracia, o cómo habríamos usado política y derecho es otra historia, que por otra parte no nos autoriza a sentirnos superiores (Knox, 1992, 67).

Ciertamente, la *polis* ateniense y la *civitas* romana se regían por la esclavitud y la sujeción de mujeres y extranjeros. Pero, en los Estados Unidos, la esclavitud existía tan sólo hace ciento cincuenta años, y el bienestar actual de algunos pueblos privilegiados se basa en una forma diferente de servidumbre –la explotación de los recursos– que mantiene en la miseria al resto del mundo.

Por cuanto concierne a las mujeres, la «mitad del cielo» ha obtenido el derecho de voto en Inglaterra sólo en 1928, en Francia e Italia en 1945, y en la Confederación Helvética en 1970, con un sucesivo intento fallido, en 1971, de derogación de la ley mediante un referéndum.

Si se quisiera propiamente descender sobre el terreno de la moral o de la «corrección política» (que está ligada a ella), el Occidente moderno no posee ningún privilegio para condenar a los antiguos.

El aporte original de la cultura romana. Necesidad de una delimitación de campo

El *excursus* sobre las fortunas alternas de los griegos y los romanos en el último siglo no es sólo una curiosidad erudita, es la demostración evidente e incontrastable del hecho de que al problema de los clásicos y su herencia es imposible acercarse de manera objetiva. Este es el caso, incluso, en el pensamiento que concede a la alternancia la razón por la cual el peso de Roma en la cultura europea ha sido frecuentemente infravalorado en el último siglo, en particular, si pensamos en la larga fase de la «grecomanía».

En las páginas que siguen intentaremos demostrar, más específicamente, cómo esta infravaloración se encuentra confundida. Pero, como es obvio, en este lugar no es pensable afrontar el problema del legado de Roma en todos sus aspectos, así como no es posible pensar en confrontarlo con alusiones a todos los países europeos, para cada uno de los cuales, con referencias a cada diverso aspecto de la cultura, debiera hacerse un discurso diferente.

Limitémonos por el momento, y a modo de ejemplo, al sector de la «alta» cultura, y en el interior de ésta al campo de la literatura.

Cada uno de los géneros literarios cultivados por los romanos posee diversa fortuna en los distintos países e, incluso en el interior de estos países, en el sucederse de los siglos. En el interior del mismo género literario, además, y en el interior de cada país, cada autor posee a su manera, fama y resonancia diferente.

Tomemos, por ejemplo, el caso de Virgilio, unánimemente considerado como el poeta latino que más ampliamente ha influido en la literatura europea.

Con referencia a Inglaterra, en un ensayo publicado en 1931, con ocasión del bimilenario del nacimiento del poeta, C. Gordon escribía: «Creo que no ha habido jamás un período, desde el momento en el que los romanos llegaron a Inglaterra, en el cual Virgilio no haya sido leído, o cuando menos su nombre no haya sido oído en esta isla. Puede sin temor afirmarse que ningún otro poeta ha ejercido sobre la producción poética de este país una influencia tan duradera y tan continua». (Griffin, 1992, 127).

¿Qué Virgilio? ¿El poeta de *La Eneida* o el autor de las *Églogas*? La respuesta depende de la época: en la edad «arcádica», las *Églogas* fueron más estudiadas e imitadas que *La Eneida*.

Pero si es verdad que Virgilio ha sido el poeta que más ha influido en la literatura inglesa, ¿cómo olvidar el influjo de Horacio y de Ovidio sobre ésta y sobre otras literaturas? (Martindale, 1992, 177).

Por lo que se refiere a la literatura francesa, bastarán algunos ejemplos: la *Oda* II, 9 de Ronsard a la Fuente de Bellerie no es otra cosa que una adaptación, adecuada a los tiempos, de la *Oda* III, 13 de Horacio a la Fuente de *Bandusinum.* Y Plauto aparece «metamorfosizado» en la comedia de Molière *(Amphytrion).*

Volviendo a Inglaterra, ¿cómo no reflejar –entre tantos posibles ejemplos– el uso y la transformación del material romano hechos por Shakespeare? (Dragovitch, 1989).

Siempre a propósito del género trágico, y pasando a Italia, ¿cómo olvidarse del influjo de Séneca, por ejemplo, en Vittorio Alfieri? O aún, ¿por qué olvidar la historia europea de la sátira, el género literario que los romanos, reivindican con orgullo como «completamente propio»? (Sullivan, 1992).

Al afrontar el problema del legado romano, es necesario operar mediante selección. Y la selección aquí hecha es la siguiente: el único sector de la «alta» cultura romana que ha influido en el interior de la cultura europea, vale decir que ha contribuido a crear el mínimo de cultura común a los diversos países europeos, es la ciencia jurídica. Si los países europeos comparten algunos principios fundamentales y conceptos jurídicos, en realidad se debe al hecho de que estos principios y conceptos se encuentran en los romanos.

Será, por tanto, éste el aspecto de la «alta» cultura europea del cual intentaremos poner en evidencia su derivación romana. Para los otros, numerosísimos, aspectos de la «alta» cultura, nos limitaremos a reenviar a las principales obras en la materia y a la bibliografía que en ellas se encuentra, entre las cuales, en orden cronológico, vamos a señalar al menos las obras de Hadzsitis-Robinson (1922-1935); Livingstone (1921); Bailey (1923); Higuet (1949); Finley (1981) y Jenkins (1992).

La ciencia jurídica

Decir que la ciencia jurídica fue inventada en Roma no significa decir, como es evidente, que los romanos inventaron el derecho, designado, para ofrecer la definición más simple, como el complejo de reglas vinculantes de comportamiento. Antes de ellos, por ejemplo, existía evidentemente un derecho entre los egipcios. Poseían de forma indiscutible un derecho los griegos micénicos, así como habían formulado un derecho las diversas *poleis* griegas. Para no hablar de los reinos orientales, en los cuales, entre otros, fueron hechas las más antiguas recopilaciones de leyes y sentencias jurídicas.

Pero fueron los romanos, por primera vez, utilizando las categorías elaboradas por la retórica griega, quienes hicieron del derecho una ciencia, esto es, un sistema articulado de principios, extraídos de las diferentes normas que regulaban concretamente su vida social.

Como señaló un célebre jurista alemán del siglo XIX, Rudolf von Jehring, «entre un sistema de principios y un sistema de reglas existe una diferencia que puede ser equiparada a la que aparece entre una escritura alfabética y un sistema de ideogramas», (Jehring, 1852). Y el alfabeto del derecho romano, a través de vicisitudes milenarias, de las cuales más adelante trazaremos las etapas fundamentales, ha llegado hasta nuestros días, influyendo en diversos aspectos en el derecho de numerosas naciones modernas.

Pero con esta premisa intentamos ahora entender la importancia de la «invención» de los romanos, confrontando las características de su sistema jurídico con los –europeos o no– de derivación romance, y de las características de un derecho que, al contrario, no se había transformado a sí mismo en una ciencia, como, por ejemplo, el que posee la cultura griega.

En Grecia no existía una reflexión y una elaboración de los conceptos jurídicos por parte de un personal especializado. Si existían personas en Grecia en algún modo similares a los juristas, eran los «Exégetas», los intérpretes de las reglas del derecho sagrado. Pero los Exégetas tenían competencia solamente en materia religiosa (por ejemplo, en caso de controversia sobre las reglas relativas a la purificación para el homicidio) y eran más similares a los sacerdotes que a los juristas, en cuanto que, más que interpretar, «detentaban» la verdad.

Del mismo modo, aunque por razones diversas, no eran los juristas los célebres «logógrafos judiciales», o sea, los oradores que escribían, bajo

comisión, las sentencias judiciales que sus clientes habrían de recitar en un juicio. Entre los más célebres podríamos citar a Demóstenes, Lisias, Iseo e Hipérides.

En Grecia, de hecho, y más especialmente en Atenas, donde operaban los logógrafos, era al mismo tiempo derecho y deber de quien se presentaba ante los jueces sostener personalmente sus razones. Y ya que, como es evidente, no todos estaban en grado de hacerlo, quien podía permitírselo económicamente comisionaba a un «logógrafo» la sentencia, que debía ser aprendida posteriormente de memoria y recitada como si fuese propia. Ni Demóstenes, ni Lisias, ni Iseo, ni Hipérides, pues, poseían competencia específica en materia de Derecho: ni ellos, ni tantos otros desconocidos que escribían para clientes menos acomodados, y de los cuales no conocemos el nombre. Lo cual no significa que quien escribía las sentencias judiciales no tuviese una muy precisa competencia técnica; significa que esta competencia no era la misma que la del jurista, sino la del *retor.* La formación retórica era indispensable para quien quisiera convencer a los jueces de la bondad de las tesis sostenidas. En Grecia, y en particular en Atenas, ni siquiera los jueces tenían competencia específica en materia jurídica. Los jueces atenienses eran simples ciudadanos. Para convencerlos de las razones personales era necesaria, más que competencia jurídica, capacidad retórica.

La figura del jurista, pues, no nacerá en Grecia, sino en Roma (Freier, 1985; Schiavone, 1976; 1989).

La jurisprudencia romana y la formación de un «sistema» jurídico

En los primeros siglos de vida de la ciudad romana, el deber de custodiar e interpretar las reglas jurídicas competía a los pontífices. Y estos pontífices desarrollaban su actividad de diversas formas, respectivamente llamadas *cavere, agere* y *respondere.*

El *cavere* consistía en colaborar en el cumplimiento de actos de negocio, –contratos o testamentos, por ejemplo– indicando a los particulares cuáles eran las formas negociales más oportunas para la consecución de un determinado asunto.

El *agere* consistía en la indicación a quien consultaba del modo de hacer valer judicialmente los derechos en cuestión.

El *respondere*, finalmente, consistía en formular un dictamen en respuesta a un problema jurídico.

En el desarrollo de sus competencias, los pontífices, además de interpretar, creaban el derecho. Colocados ante el caso concreto, a menudo efectuaban valoraciones que les empujaban a adecuar las antiguas costumbres *(mores)* a nuevas exigencias.

Pero con el transcurso del tiempo, los juristas-sacerdotes, que en un-primer momento detentaban el monopolio del saber jurídico, fueron constreñidos a renunciar a este privilegio, en consonancia con el aumento del número de ciudadanos y el multiplicarse de las relaciones con los extranjeros.

A partir del inicio del siglo V a.C., el saber jurídico comenzó a ser tenido en consideración y a convertirse en patrimonio de un número creciente de hombres de cultura laica, como el legendario pontífice Sexto Papirio, el decenviro Apio Claudio y el censor Apio Claudio Cieco. A partir de la mitad del siglo II a.C., comenzaron a operar en Roma juristas de importancia, como Publio Mucio Scevola, padre del célebre Quinto Mucio, y Sexto Sulpicio Rufo. En tiempos de Augusto nacieron y se desarrollaron dos grandes escuelas de juristas, llamadas *Sabianos* y *Proculanos*, por sus respectivos líderes Próculo y Masurio Sabino. En la primera mitad del siglo II d.C. vivieron y desempeñaron su profesión Salvio Guliano y Gayo. Entre los más importantes juristas de la época que transcurre de Adriano a los Antoninos debemos recordar al menos a Africano, Pomponio, Marcelo y Scevola. Finalmente, en la época de los Severos, vivieron los muy importantes Papiano, Paolo y Ulpiano, así como Marciano y Modestino.

Pero, más allá de sus nombres, es más relevante la constatación del papel fundamental desarrollado por los juristas en la formación del sistema jurídico romano.

En primer lugar era de su competencia, como hemos visto, expresar su opinión sobre diversos casos concretos, en ejercicio de su función de intérpretes del derecho. Y los jueces, desde el principio de la actividad jurisprudencial, solían inspirar sus decisiones en los pareceres de los juristas. Pero la cuestión no acaba aquí; las decisiones tomadas en los casos singulares, mediante procedimientos analógicos, eran retenidas para su

aplicabilidad en los casos sucesivos que presentaran las mismas características. Y en la era imperial se estableció que los pareceres de los juristas, cuando eran concordes, tuvieran valor de ley; como si dijéramos, vinculaban al juez respecto al modo en que debiera resolver el caso.

Lentamente, en suma, los pareceres de los juristas se transformaron en principios, y gracias a su actividad se convierte el derecho romano en un sistema, que en los primeros decenios del siglo VI es recogido, por voluntad de Justiniano, en una obra considerada todavía hoy como la obra jurídica más importante jamás escrita.

Esta obra, cuyo nombre latino es *Corpus Iuris Civilis*, está compuesta de cuatro partes: el *Codex* (Códice), los *Digesta seu Pandectae* (Digesto), las *Institutiones* (Instituciones) y las *Novellae Constitutiones* o *Novellae* (Novelas).

El *Códice* es una recopilación, publicada en el 534, de las constituciones imperiales que debían ser consideradas todavía en vigor.

En el *Digesto*, publicado en el 533, fueron reunidos los fragmentos de las obras de los juristas clásicos que expresaban reglas y principios jurídicos considerados todavía actuales.

Las *Instituciones,* también publicadas en el año 533, era un libro de texto destinado a los estudiantes del primer año de jurisprudencia, en el que se contenían las nociones fundamentales del derecho privado.

Las *Novelas,* finalmente, son la recopilación de las constituciones emanadas por Justiniano después del año 534, año de publicación del *Códice.*

El derecho romano se convierte en derecho europeo

A partir de los alrededores del año mil, después de un período de olvido, el derecho romano volvió a ser estudiado en las escuelas, a través de la compilación justinianea. En primer lugar, en la escuela de gramática de Irnerio, en Bolonia. Y también volvió su uso en la práctica de multitud de países europeos, difundiéndose también fuera de la órbita del antiguo Imperio romano: en Alemania, Polonia y Escocia, por ejemplo.

Solamente Inglaterra no recibe el derecho romano y mantiene su sistema en la llamada *Common Law,* también influida por otra parte por el sistema

romano.

Nacieron, así, las dos grandes familias del derecho de origen europeo, la derivada de la *Common Law,* y la dependiente de la tradición romance. Los otros dos sistemas no europeos, que regulan la vida de millones y millones de personas serán, como es sabido, el hindú y el islámico, al mismo tiempo jurídicos y religiosos.

El derecho derivado de la *Common Law* es aplicado en casi todos los países de habla inglesa; el de tradición romance, por otra parte, tiene efecto en casi todos los países europeos, con un sistema asentado sobre principios consolidados durante la llamada segunda vida del derecho romano.

¿Qué entendemos con esta expresión? La nueva vida del derecho romano tuvo su inicio a partir de los alrededores del siglo XI, y entre éste y el siglo XIII se desarrolló gracias a la obra de la escuela de los *glosadores,* así llamados porque su estudio se traducía en la redacción de anotaciones –*glosas*– a los textos justinianeos.

La actividad de los glosadores se concluye con la monumental obra de Acursio, compuesta de más de 96.000 glosas, gracias a la cual el derecho romano fue depurado de todas las referencias temporales y liberado de alusiones a instituciones ya desaparecidas –como la esclavitud, por ejemplo– o a reglas que ya no tenían ningún interés, en cuanto que fueron sustituidas en esta época por las provenientes del derecho canónico; en particular, las regulaciones en materia de matrimonio.

En los dos siglos sucesivos, XIV y XV, el derecho romano fue traducido en principios resolutivos para las cuestiones nacidas en la práctica del comercio y de la vida internacional, que tenían validez en cuanto *communis opinio doctorum.* Y su uso en esta forma (se habla, a propósito de ellas, de «derecho romano actual» o de *usus modernus pandectarum*) dejó marcas profundas en la cultura jurídica de los pueblos que las utilizaron, incluso en el momento en que el derecho romano dejó para siempre de ser el derecho vigente. La decadencia en el uso del derecho romano como derecho vigente fue seguida por el movimiento de codificación que tuvo lugar en el pasado siglo, a partir de la promulgación del Código Francés napoleónico de 1804 y del austríaco de 1811, a los cuales siguieron, entre otros, el código de los Estados Italianos antes de la unificación, el código del Reino de Italia de 1865 y finalmente, en 1900, el código civil alemán *(BGB=Bürgerlisches Gesetzbusch).*

En este punto, el derecho romano se convierte en un derecho exclusivamente histórico, y hoy permanece en vigor sólo en contados territorios, como la República de San Marino y algunos Estados de la Unión Sudafricana. A través de los colonizadores europeos, de hecho, el derecho romano fue exportado a algunos países de África, de Asia y de los Estados Unidos, como Sudáfrica, Ceilán, las Indias Holandesas y Luisiana.

Pero incluso si el derecho romano no está ya vigente, a través de los siglos sus principios han hecho nacer una «gramática común del pensamiento jurídico» (Nicholas, 1962, 2), y en diferentes formas también un conjunto de principios comunes, que fueron recogidos en las diferentes codificaciones. Hasta nuestros días, por consiguiente, el estudio del derecho romano, de sus principios y del método con el cual se ha formado continúa siendo parte fundamental de la formación de los juristas europeos.

En el momento en el que surge el problema del naciente «derecho común europeo», se vuelve a hablar del derecho romano como de un fenómeno de actualidad y de gran importancia.

El futuro derecho común europeo difícilmente será el fruto de una sola actividad legislativa. En primer lugar, como se ha escrito: «un derecho uniforme y por demás codificado no es realizable si no es a través de un proceso de unificación política, por ahora bien lejano del horizonte de nuestro futuro histórico» (Casavola, 1994, 168). Y en segundo lugar, los grandes sistemas jurídicos están en crisis, y en particular, los insertos en la tradición romance. En los últimos años, las relaciones entre las fuentes de producción del derecho, las leyes, las sentencias y la ciencia jurídica, han cambiado profundamente. La ciencia jurídica europea se encuentra no sólo subordinada a las leyes, sino que está alejada de las instituciones de jurisdicción. Hoy, los grandes juristas no son ni miembros de los parlamentos, ni titulares de los poderes jurisdiccionales.

La función legislativa, por ello, es confiada a legisladores, que procuran normas jurídicas inadecuadas. Y la inadecuación de las leyes multiplica el número de los procesos, en el curso de los cuales los jueces «interpretan» las reglas. El derecho, por consiguiente, tiende a convertirse en derecho de los juicios, lo que es tanto como decir derecho «casuístico». La misma ciencia jurídica es perfectamente consciente del hecho de que al control de la racionalidad sistemática obtenido a través de la dogmática (que es tanto como decir a través del control del sistema jurídico realizado por la ciencia

jurídica) hoy tiende a sustituirlo el control de racionalidad de las leyes, ejercitado en una forma mucho más dúctil por los jueces. También la ciencia jurídica, en suma, siente la «necesidad de volver a la observación casuística para conseguir el derecho justo» (Casavola, 1994, 168).

Concluyendo, es probable que el derecho común europeo, sea, más que un derecho «de leyes», un derecho «de jueces»; esto es, un derecho confiado a competentes juristas-jueces, antes que a improvisados y aproximados legisladores. En otras palabras, un derecho «casuístico», como el derecho romano, hacia el cual se propone una vuelta por ser uno de los mejores ejemplos de este tipo de legislación.

II. La cultura antropológica

Pasamos ahora al análisis de los diversos aspectos de la cultura «antropológica» romana que han marcado la historia y que en parte caracterizan todavía la vida actual de los países europeos y en particular, como habíamos ya dicho, de los países mediterráneos. También en este nuevo propósito, como hemos hecho con la «alta» cultura, debemos imponernos un límite.

Los «signos» que la cultura romana ha impreso sobre Europa son tan fuertes y numerosos que es necesario elaborar una selección. En las páginas que siguen concentraremos la atención sobre tres de estos aspectos: la concepción de la relación hombre/mujer, la estructura de la familia y las reglas del llamado «código del honor».

La relación hombre/mujer, de Roma a nuestros días

Uno de los aspectos más característicos de la cultura romana que no ha sido influido por la concepción griega, y que se ha transmitido prácticamente inalterado durante siglos en los países europeos, en particular en los países latinos, fue la concepción de la relación hombre/mujer, y la reglamentación social y jurídica de esta vinculación.

La relación que los romanos establecieron con sus mujeres, en efecto, fue del todo nueva y original, y profundamente diferente de la existente entre otros pueblos de la antigüedad. Precisamente fue su originalidad lo que la ha convertido en idónea para permanecer a través de los siglos, llegando hasta los umbrales de nuestra era.

Más allá de los cambios de situaciones contingentes determinadas por hechos externos, económicos, políticos, sociales, la historia de las mujeres romanas estuvo caracterizada por una constante que ningún hecho externo puede ya cambiar: la idea (en absoluto prevista, en la antigüedad) de que la relación hombre/mujer no podía consistir en un puro dominio, no podía ser sólo explotación, no podía ser sólo aplastamiento. Aquí reside, viéndolo bien, la originalidad del modelo romano, y para convencernos bastará pensar en la profunda diferencia entre el mundo en el cual los romanos

organizaron su relación con las mujeres, y el modo en el que lo organizaron los griegos.

Obviamente, analogías entre las dos situaciones no faltan. Por poner un ejemplo, tanto la mujeres griegas como las romanas –es casi superfluo decirlo– no poseyeron jamás capacidad política; o, para pasar al campo del derecho privado, tanto las mujeres griegas como las romanas estaban sometidas durante toda la vida a la tutela de un hombre.

Pero en el sistema de valores de la sociedad en la que vivieron, sin importar que fuera griega o romana, las mujeres ocupaban un espacio cuyos confines estaban marcados por una valoración muy distinta de las tareas femeninas.

A las mujeres griegas les esperaba una sola ocupación: reproducir biológicamente a los ciudadanos. La labor de educar a los jóvenes era confiada a los hombres. Por consiguiente, el papel materno era bastante escaso, por no decir inexistente o, cuando menos, era escasamente valorado desde el punto de vista cultural.

En Roma, al contrario, el papel de las mujeres en la familia y en la sociedad era culturalmente valorado y estaba rodeado por el reconocimiento de privilegios que ratificaban la importancia de su labor.

En particular era valorado, por no decir exaltado, el papel maternal, a diferencia de Atenas. Las madres romanas, de hecho, no eran simples reproductoras y nutridoras. Como ha sido puesto en evidencia, el verdadero y fundamental papel de la madre romana con los hijos, en particular con los hijos varones, no era sólo el que se establecía en sus primeros años de vida.

El papel de la madre romana, en resumen, no era tanto el de ser un punto de referencia afectivo y alimenticio, entre otros, cuando las condiciones económicas lo permitían, los niños eran con frecuencia criados, a la vez que alimentados por *nutritores* de sexo masculino (Bradley, 1991).

El verdadero y típico papel materno en Roma era el de la relación entre la madre y el hijo adolescente y adulto: papel de consejera moral, mentora, custodia de los valores cívicos, de ejemplo que incitara a la afirmación de la parte mejor de sí mismo. Las madres romanas, en otras palabras, flanqueaban al padre en su función de educador.

Para que los hijos aprendieran a convertirse en ciudadanos, los padres los conducían con ellos a las reuniones públicas; el aprendizaje de la vida pública se producía en un ambiente masculino. Pero las mujeres

colaboraban con los hombres, desempeñando la tarea no menos fundamental de transmitir a los hijos los valores civiles, de formar su carácter, de proponerles los modelos a los que adecuarse. Y este papel era particularmente competente si las madres pertenecían a las clases altas, ya que, siendo a menudo económicamente independientes, podían ayudar a sus hijos en la carrera política. De la cual, obviamente, derivaban también para ellas prestigio, honores y un orgulloso reconocimiento de su valía. Como muestra de todos estos honores nos serviría el caso –convertido en proverbial– de Cornelia, madre de los Gracos. Un día, cuando una matrona que la acogía en su casa le mostró orgullosa todas sus joyas que, según decían, eran las más hermosas entonces existentes, Cornelia, según narran sus biógrafos y hagiógrafos, entretuvo a su amiga conversando hasta el momento en el que sus hijos regresaron de la escuela. Y en este momento dijo audazmente, indicándoles «Estas son mis joyas» *(haec ornamenta sunt mea)* (Plut., *C. Grac., 4.*). El relato no acaba aquí; sobre la estatua de bronce erigida en honor de Cornelia, tras su muerte, fue escrito: «Cornelia, madre de los Gracos».

No era escaso, en suma, el rol de la madre romana. Y era un papel que, inevitablemente, requería que las mujeres gozaran de libertad de movimientos, de acceso a la cultura y de participación en la vida social. ¿Cómo habrían podido transmitir los valores civiles si hubieran estado excluidas de ellos?

Las mujeres romanas se sentían parte de la ciudad, sentían en el desarrollo de ésta una tarea fundamental. Y sabían que si se adecuaban al modelo que se les proponía, serían premiadas con el respeto, con la admiración pública y privada y con honores de todo tipo que, en efecto, les fueron tributados desde el momento de la fundación de Roma, como demuestra inequívocamente la narración del rapto de las Sabinas.

Para evitar que el rapto fundador desencadenase una guerra, los romanos prometieron a las sabinas que a las mujeres robadas, convertidas en sus esposas y en madres de sus hijos, les serían concedidos una serie de privilegios: no estarían obligadas a hacer otro trabajo que la elaboración de la lana *(lanificium)*, en su presencia ninguno podría pronunciar palabras «indecentes», etc.

Y esto fue sólo el inicio. Con el avance de la historia ciudadana, el elenco de los privilegios y honores concedidos a las mujeres vino a formar parte de

las virtudes morales y del sentido cívico, siempre explícitamente unido a que ellas observaran un buen comportamiento y un respeto de las reglas, que obtuvieran una buena consideración en la vida ciudadana.

Primer ejemplo: la historia de Vetruria y Volumnia, respectivamente madre y esposa de Coriolano. En el año 491 a.C., Coriolano, que había tomado el nombre de la ciudad volsca de Corioli, marchaba contra Roma a la cabeza de un ejército de volscos. Habiéndose opuesto a la distribución de grano a la plebe hambrienta, había sido acusado de querer instaurar la tiranía; y entonces, encabezando a los volscos, se disponía a conquistar Roma. Pero Vetruria y Cornelia, imponiéndose allí donde habían fracasado magistrados y embajadores, le convencieron para que desistiera de su propósito. El senado, entonces, estableció «que los hombres concedieran en las calles el paso a las mujeres, demostrando así que sus estolas habían sido más útiles a la República que las armas, y al antiguo ornamento de los zarcillos se añadió un nuevo signo de distinción, constituido por las vendas que fajaban sus cabezas. Se les concedió del mismo modo el uso de vestidos de púrpura y guarniciones de oro».

Segundo ejemplo: en el año 390 a.C., cuando Roma fue primero asediada y después conquistada por los galos, el oro público fue insuficiente para pagar el precio exigido por los vencedores para liberar la ciudad. Las *matronae,* entonces, ofrecieron su propio oro. En esta ocasión, después de haber sido encomiadas públicamente, les fue reconocido el derecho a la *laudatio funebre.* En otras palabras, el honor de recibir después de la muerte, ritualmente, como los hombres, el elogio fúnebre.

Conscientes de los premios, de las ventajas y honores que se derivaban del desenvolvimiento de sus tareas, las mujeres romanas, por consiguiente, compartían los valores masculinos. Y quizás en la demostración de ello ningún ejemplo podría ser más significativo que el de Hortensia.

Mujer cultivada y muy emancipada, Hortensia era hija del célebre orador Quinto Hortensio Hortalo, y se convirtió en célebre, en Roma y para la posteridad, por una empresa insólita para una mujer.

En el 42 a.C. los triunviros, para sostener los gastos militares, decidieron tasar el patrimonio de las mujeres más ricas de la ciudad, imponiendo a mil cuatrocientas de ellas la participación en estos gastos. Creyendo injusto ese procedimiento, estas mujeres decidieron hacer que Hortensia defendiera sus intereses, la cual pública y firmemente sostuvo, delante de los triunviros,

que el patrimonio femenino debía continuar exento de tasación ¿Con qué argumentos? Este es el punto más interesante. Hortensia, en realidad, no hizo otra cosa que repetir los argumentos utilizados por el tribuno Valerio cuando, en el año 195 a.C., se discutía la derogación de la *Lex Oppia*.

Abramos un paréntesis. Votada en el año 215, esta ley había establecido que las mujeres no podían llevar con ellas más de media onza de oro. Además, no debían llevar vestidos de colores chillones y no podían circular en carroza por Roma u otra ciudad, ni en el radio de una milla de distancia de ellas, salvo para asistir a las ceremonias religiosas públicas.

En un momento social y políticamente difícil, se pensaba con ello evitar la exhibición demasiado ostentosa de riqueza. Pero, en el año 195, los tribunos de la plebe M. Fundanio y L. Valerio propusieron que la ley fuese derogada. Obviamente, con gran alegría por parte de las mujeres y quizás también porque fomentaba sus aspiraciones. Pero a esta propuesta se opuso decididamente Catón, pronunciando una sentencia que reflexionaba probablemente sobre aquello que un buen número de sus conciudadanos pensaba: «Nuestra libertad –dijo Catón– ha sido vencida en casa por la falta de moderación de la mujeres, y ahora es puesta bajo los pies y pisoteada incluso aquí, en el Foro. Si no somos capaces de resistir singularmente frente a nuestras mujeres, debemos ahora temerlas todos juntos».

Para concienciar a sus conciudadanos de la grave situación, Catón no dudó en evocar al fantasma de las Limias, las habitantes de la isla de Lemos, que habían degollado a sus maridos, imponiendo un sistema matriarcal: «Yo creía que era una fábula esa historia de unos hombres completamente oprimidos en su isla por una conjura de las mujeres: pero no hay ningún género de seres vivientes que no puedan constituir un peligro gravísimo si se les consiente reunirse en asamblea, consultarse y decidir secretamente».

Para Catón, el peligro era gravísimo. A las mujeres, decía, no es conveniente concederles la igualdad con los hombres, porque «apenas obtengan la igualdad nos darán órdenes». *(Extemplo simul pares esse coeperint, superiores erunt).*

Pero el tribuno L. Valerio era de diferente opinión. También para él era absurdo pensar que las mujeres pudiesen ser iguales que los hombres. Pero estaba convencido de que la derogación de la Lex Oppia no sólo no pondría en cuestión el papel subalterno femenino, sino que lo reforzaría. A su

parecer, una subordinación más grata, que evitase a las mujeres sentirse como esclavas, las convertiría en más obedientes y menos propensas a entrometerse en las decisiones masculinas: «Las mujeres –dijo para sostener su propuesta– no tienen ni magistraturas, ni triunfos, ni enseñas, ni botines de guerra: sus enseñas son *munditiae hornatus et cultus.* Esta es su gloria».

Regresemos ahora a Hortensia. Habían pasado ciento cincuenta años desde el momento en que Valerio había teorizado la «especificidad» de la riqueza femenina. En este tiempo, las mujeres se habían emancipado hasta el punto de discutir en público cuestiones que, incluso atañéndoles directamente, eran típicamente masculinas. Hasta Hortensia, mujer muy culta y emancipada, compartía la idea de Valerio de que las mujeres merecían un premio, a cambio de su exclusión de la vida pública: «Vosotros, que nos habéis excluido de la vida pública, no podéis negaros a pagar las tasas por ello», decía de hecho.

Privilegio a cambio de exclusión: eso fue lo que Hortensia solicitó, en nombre y a cuenta de las mujeres romanas. Su proposición fue aceptada. En la óptica romana, su razonamiento era perfectamente lógico: las mujeres no solicitaban otra cosa que el respeto del *do ut des* implícito en la relación entre los sexos. Evidentemente, estos términos eran suficientemente remunerativos, cuando menos para la mayoría de las mujeres.

Obviamente, fueron los hombres quienes establecieron los territorios femeninos, y por consiguiente, aquellos de los cuales ellas debían ser excluidas. Y cuando aumentara el riesgo de que las mujeres salieran de su confinamiento, los juristas podrían volver a poner las cosas en su sitio, estableciendo de una vez por todas que las mujeres estaban excluidas de todas las tareas masculinas *(virilia officia).* Una expulsión que, como veremos, marcará la condición femenina hasta nuestra era.

Mientras tanto, obviamente, los hombres habían establecido cuáles eran los deberes femeninos: la mujer perfecta debía tener un solo hombre en su vida, honrar el culto familiar, ser frugal y laboriosa y ocuparse de su casa. Y debía también ser audaz y con coraje, orgullosa de su papel, capaz de decisión y sacrificio (Cantarella, 1991a, 1991c, 1996).

Pero para las mujeres romanas –compensadas en el modo que hemos visto– estos deberes no eran tan pesados como nos parecen a nosotros. Y se adecuaban al modelo propuesto, exhortadas a hacerlo también por una continua e incesante propaganda, o sea por una continua y casi obsesiva

exaltación de los modelos ideales de comportamiento femenino, como el ejemplo representado por Lucrecia.

Violada por Sexto, hijo del rey etrusco Tarquinio, Lucrecia se suicidó siendo inocente. De nada valieron los ruegos de su padre y de su marido, que intentaron convencerla de que su vida no había acabado con este hecho, pues su espíritu era todavía puro. Lucrecia muere por su propia mano «para que en el futuro, siguiendo su ejemplo, ninguna mujer viva deshonrada *(impudica)*». Y el pueblo, según relata la leyenda, encontró en el ultraje hecho a Lucrecia y en su muerte gloriosa la fuerza suficiente para rebelarse contra el tirano extranjero, expulsándolo de Roma y reconquistando así su libertad.

Era esta la peculiaridad y la fuerza del modelo romano, un modelo que encerraba en sí una paradoja: los valores que las mujeres romanas transmitían, de los cuales eran los custodios más seguros, eran valores de una sociedad desde luego patriarcal, tanto en organización jurídica y social como en la mentalidad.

Desenvolviendo con convicción y bravura el papel que se les asignaba, las mujeres romanas reprodujeron de generación en generación la cultura de un mundo de hombres que les proporcionaba muchos honores, pero sólo una falsa libertad, propia de quienes aceptan reglas dictadas por otros, aunque sea a cambio de indiscutibles beneficios.

En Roma, por consiguiente, se creó y se estrechó por primera vez el vínculo de solidaridad entre los sexos, posible sólo donde se procura un intercambio equilibrado, que ha restituido a la condición femenina el lugar de ambigüedad y de contradicción que, en diversas formas, está presente todavía hoy en la relaciones entre sexos, y que de todos modos ha caracterizado esta relación hasta un pasado no muy lejano de nosotros. (Cantarella 1996).

La ética sexual y el nacimiento de la moral de pareja

La ética sexual romana, en los primeros siglos de la ciudad, reflejaba perfectamente la ética política y las concepciones que sus habitantes tenían sobre la familia.

Ciudadano de una ciudad que quería dominar el mundo, el romano era en su casa señor indiscutible de un grupo sobre el cual nadie más que él, el jefe, podía dictar las leyes, sustentando su prestigio en la capacidad de imponer tanto a los cabezas de familia como a sus subalternos su poder y supremacía, en la que estaba comprendida la propia superioridad sexual.

La sexualidad tradicional del ciudadano romano era esencialmente una sexualidad de «estupro» (Veyne). Sin problema ni duda alguna, el *paterfamilias* sometía a sus deseos a la mujer, las esclavas y los jóvenes esclavos de la casa, a los enemigos hechos prisioneros, a los adversarios personales y políticos y, si llegaba el caso, a la mujeres de otras familias.

Pero en los dos primeros siglos de nuestra era, esta ética sufrió profundas modificaciones. Con el advenimiento del Imperio, las condiciones de vida y la mentalidad de los romanos cambiaron. Los jefes de los diversos grupos familiares no eran ya ciudadanos recíprocamente iguales, sino hombres sujetos todos ellos a un poder que mortificaba su tradicional autoridad y arrogancia, homogeneizándolos en la posición común de funcionarios imperiales.

Su óptica y psicología de dominadores sufrió un duro golpe al verse constreñidos a adaptarse a la nueva situación: ya no podían dar órdenes a los otros, no podían imponer su voluntad a todos, no podían ya detentar su superioridad.

En este punto era necesaria una nueva regla de vida, y la que los romanos se dieron fue la regla de la respetabilidad, en la que se encontraba comprendida la respetabilidad sexual.

Ahora, a los ojos de sí mismo y frente al mundo, el romano debía asumir la imagen del marido fiel, respetuoso, que no consideraba a la mujer como un objeto de su propiedad, y sobre todo que ya no la consideraba con desinterés y suficiencia, siempre teñida con un cierto desprecio. Exaltada mediante la palabra si llevaba a cabo sus tareas, la mujer había sido considerada siempre, en su esencia, un ser dotado de poca racionalidad y de escasa autonomía de juicio. Pero todo esto pertenecía en estos momentos al pasado. Ahora, la mujer debía ser una compañera, un sostén, una persona respetable con la cual poder presentarse en sociedad, una persona a la cual debía estar unido el varón por estima y solidaridad, por afecto y complicidad.

El cambio de la ética romana en los primeros dos siglos después de Cristo no fue, por consiguiente, una consecuencia exclusiva de la progresiva cristianización de la sociedad, como habitualmente se dice.

No cabe ninguna duda, por otra parte, de que la moral cristiana modificó profundamente las relaciones interpersonales, y consiguientemente la concepción del matrimonio.

Visto en estos momentos como unión paritaria, basada exclusivamente en la voluntad de los cónyuges y elevada a la dignidad de «sacramento», la relación conyugal asume una nueva dignidad, la fidelidad se convierte en un valor, la condición femenina se eleva.

Pero estos cambios no fueron únicamente una consecuencia de la predicación cristiana.

La metamorfosis de las costumbres sexuales que tuvo lugar, con entera independencia del influjo cristiano, entre la edad de Cicerón y la de los Antoninos, había hecho que la moral pagana del matrimonio, en el siglo II después de Cristo, fuera absolutamente idéntica a la cristiana (Veyne). Un nuevo sujeto social había nacido: la pareja; y junto a ella, la moral de pareja.

Dictada por exigencias indiscutiblemente egoístas, esto es, por una necesidad siempre en ascenso de tranquilidad y seguridad, más que de la necesidad por adaptarse a un nuevo orden social, esta moral, nacida entre las clases altas y por exigencias propias de esta clase, se difunde rápidamente también entre los plebeyos, que vieron en la autorrepresión el instrumento de su promoción moral y social. Autorreprimiéndose, de hecho, convertían en similar su comportamiento al de los potentados.

Otro factor contribuyó a reforzar la nueva ética. Entre el primer y el segundo siglo, los médicos eran consultados con frecuencia por pacientes que acusaban síntomas preocupantes: una fatiga continua, un estado general de desarreglo, un malestar impreciso, un agotamiento invencible.

Las causas, de nuevo, estaban ligadas al cambio de estilo de vida debido al nuevo curso político. La vida del funcionario del *Imperator* era fatigosa y malsana. Habituado desde siempre a vivir al aire libre y a dedicar gran parte de su tiempo a la actividad física, el noble romano estaba ahora constreñido a participar en una reunión tras otra, a encontrarse con otros funcionarios, a discutir con ellos, a permanecer hora tras hora en lugares cerrados, sin posibilidad de dedicarse al cuidado del cuerpo. La vida sedentaria lo

convertía en pesado y perezoso. La necesidad de enfrentarse continuamente con sus oponentes cansaba su mente, ponía duramente a prueba su sistema nervioso, lo sometía a tensiones a las que no estaba habituado. Y los médicos, a los cuales un número cada vez mayor de pacientes consultaba el mismo problema, intentaron resolverlo aconsejando controlar los excesos sexuales; en primer lugar –por ser los más cansados– las relaciones homosexuales. Pero no sólo éstas, también las relaciones heterosexuales debían ser, obviamente, controladas.

Según los preceptos médicos, cada emisión de semen era dañina. Así escribía Sorano, por ejemplo, confortando a sus clientes con la afirmación de que la renuncia a una actividad a la cual durante siglos habían confiado la confirmación de su identidad viril les convertiría en más fuertes y robustos. Rufo de Hefesto, Oribasio y Galeno eran de la misma opinión: el control del deseo y, si fuera posible, la abstinencia, era la nueva regla sanitaria, la panacea de todos los males (Rousselle).

La aspiración a la continencia, en suma, no nace con el cristianismo, sino que estaba ya presente en la sociedad pagana y, bien mirada la cosa en su interior, no constituía novedad alguna. El ascetismo era desde hacía tiempo, por no decir desde siempre, uno de los componentes de la cultura y de la moral pagana. La idea de que el hombre debía combatir el deseo y vencer la tentación para librar al alma de la tiranía de la carne estaba presente en el pensamiento órfico y en el pitagórico, en la filosofía de Platón y en el neoplatonismo. Por razones diversas, defendían la prudencia ante el deseo sexual también los epicúreos y los estoicos. La perspectiva de estos últimos no era el bien del alma inmortal, sino la conquista de la felicidad terrena, pero incluso desde esta óptica pensaban que el sexo debía estar controlado. Lucrecio, el más célebre exponente de la escuela epicúrea en Roma, escribe que el deseo es una enfermedad que la relación sexual no puede curar y que «el hombre sabio debe evitar esta locura, y que de todos modos es incapaz de alcanzar la serenidad».

En lo referente a los estoicos, su bien conocida posición se reducía substancialmente a una aceptación únicamente instrumental del sexo. Puesto que la reproducción no concernía sólo al cuerpo, sino también al alma, el matrimonio era consentido. Pero aquello que distinguía al hombre de los animales era la capacidad de controlar los impulsos mediante la razón. Y por ello Musonio Rufo, en el siglo I d.C., enseñaba que el sexo era

reprobable en el matrimonio si no estaba enfocado hacia la reproducción. Séneca el retor, también seguidor de los estoicos, comentaba que un hombre sabio debe amar a la mujer a través del juicio, no mediante la pasión, y no debe ceder demasiado fácilmente al deseo sexual.

La contraposición entre cuerpo y espíritu, entre impulsos y razón, no fue una tarea introducida *ex novo* por el cristianismo, sino que había atravesado la cultura pagana, como uno de los componentes que acompañaron su historia. Y en Roma, en los dos primeros siglos después de Cristo, se había difundido de manera completamente aparte de la predicación cristiana, hasta convertirse en regla general de vida.

Pero, regresando a nuestro problema, la ética de la continencia estaba destinada a producir consecuencias profundas en la concepción del matrimonio.

Durante siglos, el matrimonio había sido practicado con una cierta reticencia. En las clases altas, quien se casaba lo hacía por razones de alianza política. A menudo, las razones eran también de naturaleza económica: una mujer con buena dote era un buen negocio. A falta de estas motivaciones, había quien se casaba por conveniencia, porque en definitiva, a una cierta edad, debía hacerlo. Y una vez casado, si había posibilidad, se tenían hijos. Era costumbre casarse precisamente con este fin.

Pero tener hijos no quería decir que existiera una relación de pareja con la esposa. El matrimonio, en suma, era una elección convencional y racional, no emotiva. Para los romanos, el amor no tenía nada que ver con el matrimonio. Pero ahora habían cambiado las reglas del juego.

Junto a las razones por las cuales el matrimonio se había producido en otros tiempos existían nuevos impulsos, nuevos deseos de seguridad, de estabilidad psicológica y sexual. Y existían, sobre todo, nuevas razones por las cuales, una vez casado, se debía mantener una buena relación afectiva con la esposa.

Pero esto –quede bien claro– no significaba que el matrimonio se convirtiera en el lugar del amor. Ciertamente, los maridos quedaban unidos a las mujeres por diferentes motivos, y pensaban que era su deber demostrarlo. P. Veyne ha escrito sobre este tema que en el siglo I a.C., para ser considerado un hombre de bien, un romano debía comportarse como buen ciudadano, mientras que en el siglo I d.C. debía comportarse como buen marido.

Pero ¿cuál era, exactamente, la relación que un buen marido debía mantener con su mujer? Como hemos visto, según Séneca, el buen marido era aquel que amaba a su mujer con juicio, y no como si fuera una relación adúltera. El amor conyugal era, por ello, afecto, respeto, comunidad de fines. No era pasión, no era sexo (cuando menos, no era sexo en sí, era únicamente sexo procreativo). El amor que cantaban los poetas quedaba fuera de los confines del matrimonio. Pero esto no evita que las relaciones conyugales sufrieran un profundo cambio.

La felicidad conyugal, de hecho, que era al principio sólo una afortunada e inesperada eventualidad, se había convertido en un deber moral. En Roma, por primera vez en la historia occidental, había nacido la pareja *feliz*.

Familia patriarcal y familia nuclear

Incluso unidas a los hombres por un pacto tácito que convertía en particularmente gratificante el papel materno, e incluso si, desde poco antes de la era de Augusto, formaban parte de la «pareja feliz», las mujeres romanas se encontraron todavía durante muchos siglos en el interior de un grupo familiar *(familia)* profundamente autoritario, cuya estructura y organización, más allá de las modificaciones de la mentalidad que hasta ahora hemos comentado, ha dejado marcas profundas y duraderas en la concepción europea de la familia.

Para valorar el alcance de estas marcas debemos, en primer lugar, describir las características fundamentales de esta familia, la cual, desde el momento en el que podemos investigar su historia, se presenta como una organización patriarcal, patrilinear y patrilocal.

La familia patriarcal

A la cabeza de cada grupo familiar se encontraba un *pater familias,* cuyo poder sobre el resto de los componentes del grupo era fortísimo: «Ningún otro pueblo posee sobre sus hijos un poder como el que nosotros tenemos», escribe el jurista Gayo en el siglo II d.C.

El cabeza de familia detentaba un poder similar sobre su esposa. Desde el punto de vista sucesorio y disciplinar, la mujer se encontraba, en la familia

del marido, «en condición de hija». Lo que quería decir, entre otras cosas, que el marido tenía sobre ella poderes análogos a los que detentaba sobre sus hijos, y por consiguiente, por ejemplo, podía castigarla y hasta matarla, si cometía adulterio. Como Catón ha puesto de manifiesto, con evidente satisfacción, si era por contra la mujer quien sorprendía al marido en flagrante adulterio, no podía tocarlo ni siquiera con el dedo: el adulterio era punible sólo si era cometido por la esposa.

Pero lo que caracterizaba mayormente a la *patria potestas* romana no era tan sólo la dureza del poder paterno, sino su carácter permanente.

En Roma, el sometimiento de los hijos a los padres duraba mientras viviera el *pater familias*, fuera cual fuera la edad de los hijos. En el momento de la muerte del *pater familias*, además, quedaban liberados de la sumisión a la patria potestad sólo sus descendientes inmediatos, o sea sus hijos –varones y hembras– y los descendientes de éstos, si el ascendiente intermedio estaba previamente muerto. Todos los demás pasaban a estar bajo la potestad de un nuevo *pater familias*, el ascendiente que había quedado en vida. Y esto no es todo: el *pater familias,* además de ser el jefe del grupo, era el único sujeto en el cual convergían todos los intereses del grupo. Los bienes familiares, pues, eran de su exclusiva propiedad.

Si una persona sometida a su poder, fuese libre o esclavo, adquiría un bien o un crédito, lo adquiría también para el *pater.* Y viceversa, si un subordinado vendía los bienes, o asumía obligaciones hacia terceros, estos actos no disminuían el patrimonio paterno, ni vinculaban en ningún modo al *pater familias.* Y si un subalterno cometía un delito, el *pater familias* podría liberarse de toda responsabilidad «entregando el culpable al perjudicado» *(noxae deditio),* o lo que es lo mismo: cediéndolo en condiciones de esclavo a la parte perjudicada, situación definida con la expresión *in mancipio.*

En fin, es necesario recordar un antiguo principio, según el cual, si el padre ejercitaba el derecho de vender a un hijo, transfiriéndolo a otro *pater familias* en una situación formalmente diversa de la esclavitud, pero de hecho idéntica a ésta, el padre primero no perdía definitivamente la patria potestad. Si después de haber sido vendido el hijo era liberado, el padre readquiría la plenitud de sus poderes. Y este principio permanece inalterado hasta el año 450 a.C., cuando su rigor fue atemperado por una norma de las XII Tablas, según la cual, si el padre vendía por tres veces consecutivas al hijo, éste quedaba liberado de la patria potestad. Todavía en época clásica,

el padre podía vender por dos veces consecutivas a un hijo, sin ser privado de su potestad paterna.

Digamos, para acabar, que el padre tenía sobre sus hijos derecho de vida y muerte, algo sobre lo cual volveremos más adelante, en relación con el código del honor familiar.

Los hijos romanos, en suma, únicamente después de la muerte del *pater familias*, eran realmente libres, no sólo de derecho, sino de hecho.

He aquí nuestro problema: de qué forma distinguir en cada caso las huellas que esta concepción de los poderes paternales (y maritales) haya dejado en la cultura de los países europeos.

Para dar una respuesta a esta demanda, es necesario abrir un paréntesis y recordar, aunque sólo sea en grandes líneas, los términos de una polémica que en los últimos años ha dividido a los historiadores de la familia antigua.

Una parte de los historiadores de la familia romana ha sostenido recientemente que, en realidad, y más allá del rigor de las reglas jurídicas, desde poco antes del siglo I d.C. la familia autoritaria y patriarcal no existe ya, estando ahora suplantada por un nuevo tipo de familia que prefigura las características de la nueva familia occidental, esto es, la familia nuclear: una familia, como es bien sabido, compuesta por el padre, la madre y los hijos, en número a menudo bastante limitado.

Entre los siglos I y II d.C., un nuevo tipo de familia comenzó a yuxtaponerse a la vieja familia patriarcal. Lo que hemos comentado a propósito de la moral de pareja es en parte, de algún modo, una confirmación de esto. La nueva familia estaba basada sobre un vínculo inédito de solidaridad entre los cónyuges, sobre nuevos sentimientos de respeto recíproco, sobre la comprensión de las exigencias del otro… Pero, para empezar, ¿es verdad que en esta época la familia patriarcal de tipo autoritario no existía ya en realidad? Si fuese así, este tipo de familia no habría podido dejar su impronta en la historia de Europa. Pero ya que, como premisa, nosotros creemos que esta familia ha dejado marcas profundas y duraderas, es necesario afrontar este problema, recorriendo los puntos principales del debate en cuestión.

La demografía social y la familia mediterránea

A partir de la mitad de nuestros años 60, los demógrafos sociales, que se estaban ocupando de las estructuras familiares, han observado que, en el tardío siglo XVI, y quizás en conexión con la emergencia del protestantismo y del capitalismo, comenzó a perfilarse una distinción entre dos diversas formas de familia: la occidental y la oriental. Su diferencia fundamental estaba constituida por la diferente edad de los cónyuges en el momento del primer matrimonio, contraído en Occidente –generalmente, entre coetáneos ya casi adultos, alrededor de los veinticinco años– y en Oriente, en cambio, entre coetáneos alrededor de diez años más jóvenes, ambos adolescentes.

Pero las investigaciones llevadas a cabo en años sucesivos han demostrado la dificultad de hablar de un modelo típico de Occidente. La jovencísima edad de las esposas en algunas regiones de España y de Italia hacía que los matrimonios contraídos en estos países no correspondieran a esos modelos. Y ya que con el progreso de las investigaciones las dificultades aumentaban, la demografía social ha corregido su teoría, integrándola con la previsión de un tercer modelo, llamado mediterráneo, caracterizado por una notable diferencia de edad entre el marido, que contraía el primer matrimonio alrededor de los treinta años, y la esposa, que se casaba en la adolescencia tardía.

Esta observación, como es evidente, es de una importancia fundamental para el estudio y la comprensión de la estructura familiar. La edad típica del primer matrimonio, además de influir en aspectos muy importantes de la vida familiar, como las relaciones entre progenitores e hijos o las del marido con su esposa, es uno de los factores que contribuyen a determinar las dimensiones y el tipo de familia a la cual da lugar el matrimonio.

La diferencia de edad entre los cónyuges en el modelo occidental y el oriental, por consiguiente, hace que el occidental corresponda así a la llamada familia nuclear, mientras que el modelo oriental corresponde a la familia extensa (*extended*, en la terminología anglosajona).

Pero lleguemos ahora a las consecuencias que todo esto produce sobre nuestro problema, o sea sobre la relación entre la familia romana y la moderna familia europea.

La familia nuclear ¿nace en Roma?

Sobre la base de las investigaciones de la demografía social, como ya hemos dicho, algunos especialistas en la antigüedad clásica, pensando que la tipología elaborada por los demógrafos podía ser utilizada también para comprender el sistema familiar romano, han puesto en discusión las opiniones tradicionales y consolidadas sobre el poder del *pater familias* y sobre los efectos de su poder sobre los *filii familias* adultos. En otras palabras, han constatado que las relaciones entre los miembros libres de la *familia* fueron muy diferentes de las relaciones afectivas que ligaron a los diferentes componentes del grupo familiar en el mundo moderno. El poder paterno *(patria potestas)* que emerge del análisis de las fuentes jurídicas romanas, a su juicio, habría existido solamente en los libros. La realidad social, los hechos auténticos, la vida familiar real, en suma, habría sido muy diferente de como aparece en el examen de las reglas jurídicas. Lo que habría mantenido unida a una familia no habría sido la común subordinación al poder paterno, como quería la doctrina tradicional, sino la comprensión, la estima y el respeto recíprocos. La familia romana habría previsto ya la existencia de fuertes lazos afectivos entre sus miembros, exactamente como la moderna familia nuclear.

Para sostener esta teoría, dos estudiosos estadounidenses, R. Saller y B. Shaw, han aportado los resultados de un largo y atento análisis epigráfico. Estudiando las epigrafías funerarias han llegado a la conclusión de que los hombres, típicamente, contraían el primer matrimonio alrededor de los treinta años, entre los veinticinco y el primer año de la treintena, más precisamente; mientras que las mujeres, regularmente, eran alrededor de diez años más jóvenes que sus maridos. El modelo de la familia romana, pues, correspondía al moderno modelo mediterráneo. Y ya que, según este modelo, los hombres se esposaban en edad relativamente adulta, siendo la vida media corta, en el momento del matrimonio sólo una minoría de hombres estaban todavía subordinados a la *patria potestas.* La mayoría estaban ya liberados del poder del *pater familias.* En realidad, los efectos del poder que poseía el *pater familias* sobre los hijos eran poco relevantes.

Crítica de la generalización de la tesis nuclearista

En el curso de pocos años, la tesis «nuclearista» ha recibido una acogida tan positiva que, en breve tiempo, la imagen «nuclear» y afectiva de la *familia* romana, sobre todo en los países anglosajones, se ha difundido hasta el punto de convertirse en una tesis si no dominante, al menos muy popular.

Sin pretender, obviamente, plantear soluciones a un problema que merecería una profundización más intensa, quizás merezca la pena desarrollar alguna reflexión sobre ello, aunque sea de manera rápida, cuando menos con referencia a uno de los poderes paternos que, según los nuclearistas, habría ejercitado el cabeza de familia romano de manera excepcional, y que al contrario, como veremos, ha dejado una gran huella en la historia europea: el poder de vida y muerte sobre los hijos.

Sin querer con ello cuestionar la imagen de un *pater familias* cruel y sanguinario, que no tenía en ningún valor la vida de su hijos y no dudaba en matarlos en cuanto se presentaba la ocasión, creo que el ejercicio del *ius vitae ac necis* no era de hecho tan excepcional.

Las normas de una ley dictada por Augusto, la *lex Iulia de adulteriis*, que limitaban el derecho del padre a matar a la hija adúltera, sobre la cual regresaremos, confirman que hasta ese momento este derecho venía siendo ejercido. Y otras fuentes, no muy numerosas, refieren las vicisitudes de los hijos varones matados por el padre porque se mostraron viles en la guerra, por ejemplo, o porque fueron encontrados culpables de traición política o de insubordinación. No puede valer, para excluir que el *Ius vitae ac necis* fuese ejercido, la constatación de que entre padres e hijos existían no sólo relaciones, por así decir, jerárquicas, sino incluso lazos afectivos y a menudo de recíproco respeto.

Para admitir que los padres ejercieran el *ius vitae ac necis* no es necesario imaginar que no amaran a sus hijos. Incluso los sentimientos cambian con el tiempo, así como las formas en las que se manifiestan. Por consiguiente, es equivocado valorar la intensidad de un sentimiento vivido hace siglos con las medidas de juicio de nuestros días.

En Roma, donde el modelo del poder público se inspiraba en el del padre de familia, matar a un hijo no era para un padre una obligación, sino un derecho. El hecho de que sufrieran al ordenar la muerte de un hijo, en suma, no impedía a los padres romanos hacer aquello que creían era un deber imprescindible. Y saber que sus padres los amaban no impedía a los hijos, por otra parte, temer el ejercicio del poder paterno. Para concluir sobre este

punto, las relaciones entre generaciones parecen menos idílicas de como se tiende hoy a representarlas.

Posteriores argumentos a favor de una fuerte tensión entre generaciones parecen descender de la consideración de la pena particularísima y terrible prevista por los romanos al parricidio, en el ejemplo que hemos visto, la célebre *poena cullei*. Este castigo, como es evidente por su simple descripción, no era una pena de muerte normal, sino un ritual religioso. Precipitar a las aguas, así como ser arrojado desde una altura era una forma de sacrificio a los dioses. Y esto demuestra que el parricida no era considerado un normal sino un ferocísimo criminal, a diferencia de como sucedía en otras sociedades antiguas, por ejemplo la griega, donde la pena para el parricidio no era diferente de la del homicidio. En Roma, el parricida era un *monstruum*, y en cuanto tal debía ser eliminado del mundo, de la vista y de la memoria de los vivientes.

A la luz de todo esto, parece todavía lícito concluir que la relación padre-hijo se hallaba en Roma rodeada de un clima de ansiedad, por no decir de verdadera y precisa angustia. Incluso sin llegar a proponer la imagen extrema de una familia y una sociedad obsesionada y marcada por el parricidio, como hacen algunos autores, parece sin embargo lícito mantener cierta perplejidad sobre las posibilidades de reconducir las relaciones romanas entre padre e hijo al modelo de las relaciones que se establecen, o deberían establecerse, en la moderna familia nuclear.

En conclusión: ciertamente, en Roma, en los dos primeros siglos después de Cristo, hace su aparición la familia de tipo nuclear. Y con ella, como hemos visto, la moral de pareja. Pero junto a este tipo de familia continuó existiendo, con una gran difusión y con todo el peso de su dilatada historia, también el viejo modelo de la familia patriarcal, y las concepciones y la ideología que estaban en la base de este modelo influyeron fuertemente en la historia de los siglos por venir, dejando su impronta en la cultura y en el derecho de diversos países europeos, y en particular de los mediterráneos, hasta hace poquísimos decenios, por no decir poquísimos años.

La supervivencia patriarcal

La desaparición de las antiguas concepciones patriarcales es, en realidad, algo muy reciente. Hace tan sólo pocos años, algunos aspectos de la antigua ideología estaban aún presentes y activos en nuestra cultura.

En Italia, en particular, un pesado intento de recuperar los valores familiares romanos fue ideado por el régimen fascista, en el marco de un general y grotesco enmascaramiento del régimen como Imperio Romano. En este cuadro, y en un discurso a las mujeres fascistas pronunciado en 1937, Mussolini proclamaba: «Las mujeres deben ser la custodia del hogar como en el tiempo de los antiguos romanos, y dar la primera impronta a la prole, que nosotros deseamos sea numerosa y robusta; las generaciones de pioneros y soldados necesarios para la defensa del Imperio serán como vosotras sepáis hacerlos». Fiel a los antiguos principios, el Duce afirmaba: «La mujer debe ser obediente» y «en nuestro Estado no debe contar».

Para que la exclusión de las «tareas viriles» fuera eliminada y pudiera concederse el voto a las mujeres habrá que esperar hasta el año 1948.

Pero la persistencia de la mentalidad antigua puede ser encontrada incluso en períodos diferentes al fascista.

La tenaz concepción, que obviamente se remonta a los romanos, según la cual sólo el adulterio femenino ponía en riesgo la unidad familiar, por ejemplo, sobrevive durante siglos, más allá de todo cambio social y político. En Italia, más específicamente, sobrevive hasta el año 1968, cuando la Corte Constitucional declaró la inconstitucionalidad de la norma correspondiente.

No menos duradera a través de los siglos fue la idea de que el marido era el «jefe» de la familia, con todas las consecuencias que se derivaban de ello, entre las cuales se contaba la regla antigua, siempre de ascendencia romana, de que la potestad sobre los hijos fuera exclusivamente «patria», o, en otras palabras, que competía sólo al padre y no a la madre. Siempre en Italia, esta idea, traducida en norma jurídica, fue cancelada sólo en 1975, cuando fue aprobado el nuevo derecho de familia, que reconocía que la potestad sobre los hijos pertenecía conjuntamente a ambos progenitores.

En cuanto jefe, además –y hasta hace pocos decenios– en Italia en 1975, el marido detentaba el poder de educar, controlar y corregir no sólo a los hijos, sino también a la mujer. Estando dotadas de menor «razón», siendo más propensas a ceder a los impulsos y a las pasiones, según el antiguo esquema romano, las mujeres estaban destinadas a ser controladas y debían

ser por tanto obedientes. Los maridos, según esta norma, podían abrir su correspondencia y obligarlas a seguirlos allá donde ellos creyeran oportuno fijar su residencia.

Es difícil, para concluir este punto, no encontrar en la Europa moderna, por no hablar de la Europa contemporánea, los signos duraderos de la mentalidad antigua. Más allá de los siglos, de las revoluciones políticas y de las revoluciones industriales, la familia, hasta hace pocos decenios, ha continuado manteniendo indiscutiblemente la impronta centralista y autoritaria que le habían legado los romanos.

El código de Honor desde Roma hasta nuestros días

En los países europeos mediterráneos, sin interrupción en el transcurso de los siglos, permanece vigente un «código de honor», cuyos orígenes se hunden en la mentalidad romana y en su concepción de la familia y de la honra.

En estos países, el honor de los componentes de sexo masculino de una familia ha estado unido durante siglos, así como sucedía en Roma, al comportamiento sexual de los miembros femeninos de la misma familia.

En otras palabras, en los países mediterráneos, hasta hace pocos años, si una mujer observaba un comportamiento sexual ilícito, es decir si mantenía relaciones sexuales como si estuviera casada o si, estándolo, traicionaba al marido, el grupo entero quedaba «deshonrado». Para reconquistar el honor perdido no existían más que dos caminos: si la culpable no estaba casada, era necesario que fuese rápidamente celebrado el matrimonio reparador; si estaba casada, era necesario matarla, posiblemente junto a su cómplice.

Esta mentalidad estaba tan fuertemente arraigada en la conciencia social que los códigos de estos países recogían que quien cometiera homicidio en circunstancias similares no debía ser castigado con la pena normalmente prevista para este delito, sino con una pena mucho menor. El homicidio cometido era, en realidad, un homicidio «por causa de honor», lo que es tanto como afirmar que, si no en su totalidad, era un crimen en parte justificado.

Ahora bien, como ya hemos señalado, las raíces de este régimen jurídico especial se encuentran afincadas en el fondo de la cultura y el derecho de

los romanos.

En Roma, desde el momento en que la ciudad fue fundada, los padres y maridos siempre habían mantenido el derecho de matar a la hija «impúdica» y a la mujer adúltera.

Castigar el comportamiento ilícito femenino formaba, en realidad, parte del ejercicio normal de los poderes propios del cabeza de familia. Y del mismo modo, desde siempre había sido considerado como algo no sólo natural sino casi como un deber el vengar la ofensa acarreada al honor familiar matando al cómplice de la mujer.

El primer intento de poner un límite a esta práctica fue propuesto por Augusto, con la célebre *lex Iulia de adulteriis*, en el año 19 a.C. Pero es preciso atender al hecho de que, en el seno de esta ley limitadora está, si la observamos con cautela, la raíz romana del moderno homicidio por causa de honor. Para entender las razones de esta afirmación es por lo pronto necesario examinar brevemente las disposiciones de Augusto, a partir de una premisa: el término *adulterium*, en el texto de la ley, no indicaba sólo la traición conyugal, sino todas las relaciones extramatrimoniales mantenidas por una mujer, fuese casada, virgen o viuda, a menos, naturalmente, que fuese una prostituta.

¿Qué se establecía entonces en la *lex Iulia*? Después de que durante siglos el castigo a los comportamientos sexuales ilícitos femeninos estuviera confiado a la jurisdicción doméstica, en la ley se establecía que el adulterio, en el sentido antes indicado del término, se convertía en un crimen, esto es, en un delito público, juzgado por un tribunal expresamente formado para él, y perseguible bajo la iniciativa no sólo del marido, sino de cualquier ciudadano que tomase la decisión de hacerlo. La pena para los culpables era la *relegatio in insulam*, tanto para la mujer como para el cómplice, prudentemente relegados a islas diferentes, como establece explícitamente la ley, acompañada de pesadas sanciones patrimoniales.

Pero, en algunas circunstancias, los culpables arriesgaban incluso la vida. En caso de ser sorprendidos en flagrante delito en el interior de los muros domésticos, la ley establecía que el padre y el marido pudieran continuar ejerciendo impunemente su antiguo derecho al asesinato.

El padre, más concretamente, podía matar a la hija culpable, al igual que a su cómplice, si los sorprendía en su casa o en casa de su yerno y si los mataba *in continenti*, esto es, como especifica Ulpiano en su comentario a

la ley, en el momento en que los sorprendía. Y debía matar a uno y otra simultáneamente, preso del mismo estado de ira.

Al marido, en ocasiones, en virtud de la *lex Iulia*, no le estaba permitido asesinar a la mujer, como había hecho durante siglos, o como al menos podía haber hecho. En estos momentos, el marido traicionado podía matar sólo al cómplice de la adúltera, siempre a condición de que lo hubiese descubierto en flagrante delito en el interior de los muros de la casa, y sólo a condición de que el cómplice perteneciera a alguna categoría social considerada menos noble, por no decir más innoble. Más precisamente, podía actuar de este modo si se trataba de un esclavo, de un liberto (estuviera liberado por el marido, por la mujer, el padre, la madre, los hijos de ambos o por el suegro) o de un «infame» (por ejemplo, un gladiador, un comediante, un bailarín, un cantante, un proxeneta o un prostituto).

Y fueron las mismas disposiciones de la *lex Iulia* las que durante siglos suministraron las justificaciones para el homicidio por causa de honor. Con una especificación: a lo largo de los siglos, las reglas de la *lex Iulia* fueron interpretadas con mucha amplitud y con gran benevolencia para con los asesinos-vengadores, (Cantarella, 1991, b).

Las restricciones puestas por la *lex Iulia* al *ius occidendi* del marido, en realidad, fueron poco a poco perdiendo su valor en los siglos siguientes. En el siglo II, para empezar, Antonino Pío, manteniendo incluso el principio de que el asesinato de la mujer no estaba consentido, establece que el marido homicida fuese penado con un castigo más leve del previsto para este delito.

Marco Aurelio y Cómmodo confirmaron esta disposición y establecieron, además, que el marido que hubiese matado al cómplice de la mujer en ausencia de las condiciones temporales, de lugar y de persona previstas por la *lex Iulia* como requisito de su impunidad, fuese a su vez sometido a una pena más leve que la prevista para el homicidio.

Alejandro Severo, entre los años 213 y 223, estableció que esta pena fuese la de exilio. Mayorano, de forma parecida, o de todos modos una disposición imperial del siglo IV concede al marido la impunidad tanto por la muerte de la mujer como por el asesinato del cómplice, y una disposición de la *Lex Romana Visigothorum*, ley que regulaba las relaciones entre los romanos dentro del territorio visigodo, dispuso que el marido pudiese matar a la mujer, sin sufrir ninguna pena, si la descubría en flagrante delito en el interior de los muros domésticos.

Un intento por limitar la impunidad de quien mataba por causa de honor fue el generado en el primer decenio del siglo VI por Justiniano, que restableció el principio según el cual al marido podía concedérsele la impunidad sólo por el asesinato del cómplice de la mujer, sin incluir el asesinato de ésta. Y refiriéndonos al asesinato del cómplice, también el emperador decretó que para que éste quedase impune debían subsistir condiciones bien precisas y detalladamente previstas, diferentes de las requeridas por la *lex Iulia*.

Pero estas disposiciones restrictivas fueron observadas con notable perplejidad por la opinión pública, y a lo largo de los siglos en las que permanecieron en vigor, estuvieron destinadas a despertar cierta hilaridad, de algún modo comprensible.

¿De qué se trataba? Para limitar el número de los homicidios, Justiniano había establecido que el marido, puesto en conocimiento de las relaciones de la mujer, debía enviar al amante de ésta tres sucesivos *ultimatum* escritos, confirmados por testimonios fidedignos. Y sólo después de haber cumplido esta formalidad, en cualquier momento que los sorprendiera en flagrante delito podía matarlos sin incurrir en la pena por homicidio.

Pero la regla de las tres conminaciones, que permanece en vigor para todo el derecho intermedio, fue objeto, como decíamos, de una constante y pesada ironía. Los «doctores» que constataban su aplicación, para ridiculizarla, habían redactado una denuncia tipo, de la cual los maridos habrían debido servirse, y en la que, provocando obviamente la hilaridad general, el amante era llamado Tristán de los Bravos, y el marido traicionado Martín de Cornigliano. En pocas palabras, el marido era llamado *«cornutus»*.

Y la referencia a este estado, que en los países mediterráneos no ha cesado de ser objeto de ironía, retorna constantemente en las sucesivas obras de los juristas que contribuyeron a formar el moderno derecho europeo.

En un tratado de derecho criminal publicado en 1538 por Julio Claro Alejandro, por ejemplo, leemos que los maridos no denuncian a la mujer adúltera por miedo a incurrir en la infamia que las voces populares hacen recaer sobre ellos, en el momento en que su situación se convierte en dominio público.

Por Mariano Socino, siempre en el siglo XVI, sabemos que hasta en los juicios era común reírse de quien presentaba una acusación de adulterio.

Siempre en esta época, Felino Sandeo recomienda a los maridos sabios el «guardarse los cuernos en el pecho»; denunciar la traición, en realidad, no tendría otro efecto que ponerse en evidencia.

Esto en cuanto atañe al comportamiento de los juristas, porque el comportamiento de los jueces era bien diferente. En 1588, por ejemplo, el Senado de Milán absuelve a un tal Togninus Gamendus, que había matado a un hombre sospechoso de ser el amante de su esposa. Mucho más allá de las reglas de la *lex Iulia,* el Senado milanés consideraba justificado el homicidio por causa de honor, incluso sobre la base de una simple sospecha. Las cosas no cambiaron mucho en el siglo XVII. En 1644, Antonio Mateo recordaba a sus estudiantes de Pavía que españoles, italianos y alemanes se encontraban entre quienes concedían la total impunidad a aquellos que mataban *honoris causa.*

Reforzada por el consenso de juristas y jueces, la idea de que el honor familiar estuviera unido al comportamiento sexual femenino permanece, en todo caso, inalterada no sólo en el siglo XVII, sino incluso en el XVIII. En realidad esta idea se encontraba unida, en primer lugar, a la permanencia completamente inalterada de la idea de una familia entendida como un grupo de personas sometidas al poder de un jefe; o, en otras palabras, a la permanencia del concepto romano de familia. Indiscutiblemente, esta idea estaba reforzada por la concepción del Estado como unión de familias y no de personas.

Pero ni siquiera las críticas hechas en el siglo XVII a la relación familia-Estado tuvieron efecto sobre el «código de honor».

La crítica ilustrada tendía a disminuir el poder del padre, y ponía su esperanza de modificar la sociedad en una codificación que, regulando por escrito las relaciones sociales, hubiera podido cancelar todas las posiciones de privilegio. Pero, prescindiendo del hecho de que las grandes codificaciones fueron realizadas en el siglo XIX, la discusión sobre los poderes paternos o maritales no implicaba el «delito de honor», como no lo implicaba la discusión sobre la mayor o menor «naturalidad» de la inferioridad femenina como herencia romana, razón de la cual se desprendía la necesidad de que estuvieran sometidas al poder, o al menos al control, masculino.

Por lo que se refiere a la familia, también el comportamiento «revolucionario» sufrió muchas oscilaciones. El *Comité de Legislation,*

después de haber hablado en 1793 de igualdad entre los sexos, afirmaría en 1796 que el orden natural requería la superioridad del marido.

Distanciándose –por vez primera– del modelo romano, el tercer proyecto Cambacérès (año III) había decidido que el adulterio femenino no fuese penado, y que la potestad sobre los hijos concerniera conjuntamente a los progenitores. Pero si el homicidio *honoris causa* no estaba ya justificado en cuanto expresión y ejercicio de poder personal, seguía estándolo en cuanto respuesta a un ultraje. Ni siquiera la Revolución Francesa, por lo tanto, puso en discusión su legitimidad.

De todos modos, el modelo revolucionario de familia, admitiendo que se pueda hablar de un proyecto y un modelo unitarios, tuvo una vida muy breve.

A partir de 1795, con la caída de Robespierre, la tendencia cambió, y la legislación napoleónica reafirmó los viejos principios.

En su discurso preliminar al *Code Civil* (1806), Portalis llegó a afirmar que las recientes teorías revolucionarias eran propias sólo de «algunos individuos», mientras que los principios antiguos constituían el «espíritu de los siglos». Y así, en el *Code penal* (1810), el adulterio femenino volvió a ser un delito, a diferencia del cometido por el marido, que no era tal, y la «causa de honor» fue confirmada como causa de total exclusión de la pena por el marido que mataba a la mujer y a su cómplice, si sorprendidos en flagrante delito en el interior de su casa.

A través de la codificación francesa, la idea de que el adulterio fuese delito exclusivamente femenino y que se tuviera que conceder la impunidad, más o menos extensa, a quien cometía un homicidio *honoris causa* entró así en los códigos de los países europeos que inspiraron sus codificaciones, a través del modelo francés, en los principios del derecho romano como, en particular, el italiano y el español.

En Italia, más específicamente, donde como ya se ha dicho la cancelación del adulterio femenino del código penal se produce solamente en el año 1968, la impunidad –aunque no sea total– por el «homicidio por causa de honor» fue sancionada primero por el *Codice Zanardelli,* el primer código nacional, y más tarde por el *Codice Rocco* en 1930. Fue abolida únicamente en 1971. Pero incluso después de su abolición, en algunas zonas geográficas y en algunos ambientes, quien asesina «por defender el honor» es mirado todavía con benevolencia e incluso con respeto.

El código de honor romano, en suma, ha influido hasta tal punto en la cultura europea que se encuentra todavía muy presente en diversas formas en algunas «bolsas» de nuestra cultura, más allá de su exclusión de los códigos, por otra parte tan reciente.

Bibliografía

ARIAS RAMOS, J. y ARIAS BONET, J. A., *Derecho Romano,* Edersa, Madrid, 1986 (2 vol.).

BAILEY, C. (ed.), *The legacy of Rome*, Oxford, 1923.

BERNAL, M., *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization,* Rutgers, Univ. Press, New Brunswick, New Jersey, I vol. 1987; II vol. 1991.

BRADLEY, K. R., *Discovering the roman family. Studies in roman social History,* Oxford Univ. Press, Oxford-Nueva York, 1991.

CANTARELLA, E., *La calamidad ambigua,* Ediciones Clásicas, Madrid, 1991.

—, *Homicides of Honor: the Development of italian Adultery Law over Two Millennia,* en Kertzer, D., Saller, R. (eds.), *The Family in Italy from Antiquity to the Present,* Yale Univ. Press, New Haven-Londres, 1991, pp. 229 ss.

—, *Passato prossimo. Donne romane da Tacita a Sulpicia,* Feltrinelli, Milán, 1996.

CASAVOLA, F., *Diritto romano e diritto europeo*, en *Labeo* 40 (1994) 2, p. 161 ss.

CHATEAUBRIAND, F. R. de, *Essai historique, politique et morale sur les revolutions anciennes et modernes, considérées dans leur rapports avec la Revolution francaise,* Gallimard, Bibliothèque de la Pleiade, París, 1978. Trad. cast. de F. Madina Veytia, *Ensayo sobre las revoluciones antiguas,* Gaspar y Roig, Madrid, 1874.

CREMADES, I., *Dos et virtus: devolución de la dote y sanción a la mujer romana por sus malas costumbres,* Bosch, Barcelona, 1983.

DRAGOVITCH, V., *Roma materna. Ou comment Shakespeare a donné une dimension universelle aux mythes féminins de la Rome antique,* Les Belles Lettres, París, 1989.

FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, A., *El filiisfamilias independiente en Roma y en el derecho español,* Univ. Autónoma, Madrid, 1981.

FINLEY, M. I. (ed.), *The legacy of Greece. A new Appraisal,* Clarendon Press, Oxford, 1981. Trad. cast. de A. Prometeo Moya, *El legado de Grecia: una nueva aproximación,* Ed. Crítica, Barcelona, 1983.

FREIER, B. W., *The Rise of the roman Jurist,* Princeton, New Jersey, 1985.

GUTIÉRREZ ALVIZ y ARMARIO, F., *Diccionario de derecho romano,* Reus, Madrid, 1982.

HADZSITS, G. D. y ROBINSON, D. M. (eds.), *Our debt to Greece and Rome,* Vol. 52, Boston, 1922; Nueva York, 1935.

HIGUET, H., *The classical tradition. Greek and Roman influence on western literature,* Clarendon Press, Oxford, 1949.

HINSLEY, F. H., *Sovereignity,* C. A. Watts, Londres, 1966. Trad. cast. de F. Morera y A. Alandi. Labor, Barcelona, 1972.

IGLESIAS, J., *Estudios: Historia de Roma. Derecho romano. Derecho moderno.* Univ. Complutense, Madrid, 1985.

JENKINS, R. (ed.), *The legacy of Rome. A new Appraisal,* Oxford Univ. Press, Oxford-Nueva York, 1992. Trad. cast. de G. Mora, C. Rubies y S. Sanjosé. *El legado de Roma: una nueva valoración,* Crítica, Barcelona, 1995.

JHERING, R. von, *Geist des römischen Rechts,* 1852.

KNOX, B. *The oldest Dead White European Males, and other reflexion on the classics,* Norton, Nueva York-Londres, 1993.

KUPISZEWSKI, H. Y WOLODKIEWICZ, W. (eds.), *Le droit romain et sa reception en Europe (actes sur le colloque, organisé par l'Université de Varsovie en collaboration avec l'Accademia nazionale dei Lincei, octubre 1973),* Varsovia, 1978.

LOZANO CORBÍN, E., *Roma y su gran aportación al mundo del derecho romano,* Mira, Zaragoza, 1993.

LIVINGSTONE, R., *The legacy of Greece,* Oxford Univ. Press, Oxford-Nueva York, 1991.

MC ILWAIN, C. H., *The growth of political thought in the West. From the greeks to the end of the Middle Ages.* The MacMillan Company, Nueva York, 1932.

MOMIGLIANO, A., *Alien wisdom. The limits of Hellenisation,* Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1976.

NICHOLAS, B., *An introduction to roman law,* Clarendon Press, Oxford, 1991 (1ª ed. 1962).

OBIOLS TAVERNER, C., *Selección de textos del Corpus Iuris Civilis,* F. Domenech, Valencia, 1982.

PADOA SCHIOPPA, A., *Il diritto nella storia d'Europa. Il medioevo. Parte I,* CEDAM, Padua, 1995.

RASCÓN GARCÍA, C. (ed.), *Ley de las doce tablas*, Tecnos, Madrid, 1993.
RUIZ FERNÁNDEZ, E., *El divorcio en Roma*, Univ. Complutense, Madrid, 1982.
SCHIAVONE, A., *Nascita della gurisprudencia*, Laterza, Bari, 1976.
—, *Il pensiero giuridico in Storia di Roma* (Direcc. de E. Gabba y A. Schiavone), IV, Turín, 1989.
—, *La storia spezzata. Roma antica e Occidente moderno*, Laterza, Bari, 1996.
TERNI, M., *La pianta della sovranità, teología e política tra Medio Evo ed etá moderna*, Laterza, Bari, 1995.
WILLIAMS, B., *Shame and necessity*, Univ. California Press, 1992.



[**VER TÍTULOS EN LA WEB**]

Document Outline

- Portada
- Portadilla
- Legal
- Introducción
- I. La alta cultura
- II. La cultura antropológica
- Bibliografía
- Otros títulos publicados